بسم الله الرحمن الرحیم

سه سنّت فلسفی

آثار مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی/ ۹۵

# سه سنّت فلسفی

## گزارشی از فلسفه‌های هندی، چینی و یهودی

نویسندگان

نینیان اسمارت، وینگ تزای چان، شلومو پینز

ترجمهٔ ابوالفضل محمودی

واحد فلسفه و کلام اسلامی مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم/ ۱۳۷۸

فهرست نویسی پیش از انتشار : مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

اسمارت، نینیان Smart, Ninian
سه سنت فلسفی: گزارشی از فلسفه های هندی، چینی و یهودی / [مقاله های از] نینیان اسمارت، وینگ زای چان، شلومو پینز؛ ترجمه ابوالفضل محمودی، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، واحد فلسفه و کلام اسلامی. ـ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸.
۱۰۰۰۰ ریال. ـ شابک: ۳ـ ۵۳۹ـ ۴۲۴ـ ۹۶۴ ISBN: 964 - 424 - 539 - 3
۳۰۴ص. ـ (دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، مرکز انتشارات؛ ۷۲۵ : مسلسل انتشار؛ ۱۲۸۷ : آثار مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی؛ ۹۵.)
بخش عمده این کتاب ترجمه سه مقاله از Encyclopedia of philosophy اثر پل ادواردز است.
دایرة المعارف فلسفی پل ادواردز توسط مقاله نویسان مختلف تحریر شده است.
واژه نامه.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. فلسفه هندی. ۲. فلسفه چینی. ۳. فلسفه یهودی. الف. جان، وینگ زای. Chan,wing Tsit. ب. پینز، شلومو. Pines, shlomo. ج. محمودی، ابوالفضل، ۱۳۳۸ـ مترجم. د. مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. واحد فلسفه و کلام اسلامی. هـ. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، مرکز انتشارات. و. عنوان. ز. عنوان: گزارشی از فلسفهٔ هندی، چینی و یهودی.
۹ س ۵ الف / ۱۳۱ B ۱۸۱/۴

# سه سنت فلسفی
## گزارشی از فلسفه های هندی، چینی و یهودی

نویسندگان: نینیان اسمارت، وینگ زای جان، شلومو پینز
ترجمه: ابوالفضل محمودی
تهیه: واحد فلسفه و کلام اسلامی مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی
ناشر: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
لیتوگرافی، چاپ، صحافی: چاپخانهٔ دفتر تبلیغات اسلامی
نوبت چاپ: اول / ۱۳۷۸
شمارگان: ۲۰۰۰
بها: ۱۰۰۰ تومان

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی: قم، خیابان شهدا (صفائیه) مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم،
ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷ـ ۷۴۲۱۵۵، نمابر: ۷۴۲۱۵۴، پخش: ۷۴۳۴۲۶
شبکه اینترنت: BUSTAN @APADANA.COM
شبکه شارح: BUSTAN (تلفن ۴ـ ۷۴۴۱۵۳)

Printed in the Islamic Republic of Iran

# فهرست

سخنی با خواننده ........ ۱۳
پیشگفتار ........ ۱۵

## مقدمهٔ مترجم

نگاهی به فلسفهٔ هندی ........ ۲۱
ویژگی های کلی فلسفهٔ هندی ........ ۲۱
مکاتب شش گانه ........ ۲۷
نیایه ـ وایشیشیکه ........ ۲۸
یوگا ـ سانکهیه ........ ۳۰
میمانسا، وِدانته ........ ۳۴
مکاتب سه گانه ناستیکه ........ ۳۸
مکتب چارواکه ........ ۳۸
مکتب جین ........ ۳۹

مکتب بودا ........ ۴۲
۱ـ قانون رنج جهانی یا چهار حقیقت بودایی ........ ۴۳
۲ـ زنجیرهٔ علل دوازده گانه ........ ۴۳
۳ـ نفی روح و شخصیّت ثابت ........ ۴۴
۴ـ تغییر مستمرّ همهٔ اشیا و نفی هر گوهر ثابت ........ ۴۵
۵ـ «نیروانه» و وصول به آن ........ ۴۵
**نگاهی به فلسفهٔ چینی** ........ ۴۶
ویژگی های کلی فلسفهٔ چینی ........ ۴۶
مکتب کنفوسیوس ........ ۴۷
مکتب دائو ........ ۵۰
مکتب موزه یا مهیزم ........ ۵۳
مکتب قانون گرایان ........ ۵۳

## فلسفهٔ هندی

**تاریخ و تبلور اولیهٔ دیدگاه ها** ........ ۶۰
**سانکهیه و یوگا** ........ ۶۷
**اتمیزم نیایه ـ وایشیشیکه** ........ ۷۳
**مادّه گرایی** ........ ۸۰
**میمانسا** ........ ۸۲
**وِدانته و مکاتب دیگر** ........ ۸۵

جینیزم ........ ۹۰
بودیسم ........ ۹۳
تحلیل دیدگاه های اصلی ........ ۹۷
دلایل اثبات وجود خدا ........ ۱۰۱
آموزه های خاص مکاتب فردی ........ ۱۰۱
مفاهیم خاص سنّت هندی ........ ۱۰۲
دلایل مبتنی بر اصول عام تر ........ ۱۰۳
استدلال هایی در مورد نفس و آگاهی ........ ۱۰۸
علّیت ........ ۱۲۰
فلسفهٔ ارزش ........ ۱۲۶
دوران جدید ........ ۱۳۱
کتاب شناسی ........ ۱۳۵

## فلسفهٔ چینی

دورهٔ باستان: «صد مکتب» (تا ۲۲۱ ق.م) ........ ۱۴۴
مکتب کنفوسیوسی ........ ۱۴۵
سرشت فرد ........ ۱۴۶
سرشت جامعه ........ ۱۴۸
رابطهٔ فرد و جامعه ........ ۱۴۸
مکتب دائویی ........ ۱۵۲

مکتب مووی ........................................ ۱۵۴
منطقی ها ........................................ ۱۵۶
مکتب یین ـ یانگ ........................................ ۱۵۷
مکتب قانون گرایی ........................................ ۱۵۹
دورهٔ میانه (۲۲۱ ق.م ـ ۹۶۰ ب.م) ........................................ ۱۶۱
مکتب کنفوسیوسی تلفیقی ........................................ ۱۶۱
مکتب نوداﺋویی ........................................ ۱۶۴
مکتب بودا ........................................ ۱۶۶
آموزهٔ میانه و خصیصهٔ دَرمَه ........................................ ۱۶۷
دیان ـ دای ........................................ ۱۶۹
هویی ـ یوان ........................................ ۱۷۰
چان ........................................ ۱۷۱
دوران جدید: مکتب نو کنفوسیوسی (۹۶۰ـ ۱۹۱۲) ........................................ ۱۷۴
مکتب نوکنفوسیوسی خردگرایانه ........................................ ۱۷۶
فلسفهٔ چنگ ـ چو ........................................ ۱۷۶
چنگ هاﺋو ........................................ ۱۸۰
چانگ زای ........................................ ۱۸۱
شاﺋو یونگ ........................................ ۱۸۲
مکتب نوکنفوسیوسی ایدﺋالیستی ........................................ ۱۸۳
لوسیانگ ـ شان ........................................ ۱۸۴

وانگ یانگ ـ مینگ ........ ۱۸۵
وانگ فو ـ جی ........ ۱۸۶
دای چن ........ ۱۸۷
کانگ یو ـ وی ........ ۱۸۸
دوران معاصر (از ۱۹۱۲) ........ ۱۹۰
فونگ یو ـ لان ........ ۱۹۲
سیونگ شِ ـ لی ........ ۱۹۳
چنگ تونگ ـ سون ........ ۱۹۴
کتاب شناسی ........ ۱۹۷

## فلسفهٔ یهود

دوران یونانی مآبی ........ ۲۰۴
فیلون ........ ۲۰۴
نوشته های تلمودی ........ ۲۰۷
قرون میانه ........ ۲۰۹
نوشته های قرون وسطی ........ ۲۰۹
سعدیا ........ ۲۱۲
شناخت ........ ۲۱۳
الهیّات ........ ۲۱۵
عدالت و اختیار ........ ۲۱۶

شریعت ........................ ۲۱۷
قرایی ها ........................ ۲۱۸
اسرائیلی ........................ ۲۲۱
ابن جبرول ........................ ۲۲۳
هَلِوی ........................ ۲۲۵
معاصران هَلِوی ........................ ۲۲۹
باهیا ........................ ۲۲۹
برحیّا ........................ ۲۲۹
ابن عذراء ........................ ۲۳۰
ابوالبرکات بغدادی ........................ ۲۳۰
ابن کمونه ........................ ۲۳۱
ابن داود ........................ ۲۳۱
ابن میمون ........................ ۲۳۳
مفهوم خدا ........................ ۲۳۵
نبوّت ........................ ۲۳۷
شریعت ........................ ۲۳۸
قرن سیزدهم ........................ ۲۴۰
بلاغ ........................ ۲۴۲
بِدِرسی ........................ ۲۴۳
کسپی ........................ ۲۴۴

**اواخر دورهٔ میانه** ........ ۲۴۵
قباله ........ ۲۴۵
ناربونی ........ ۲۴۶
ابن جرسون ........ ۲۴۷
خلقت ........ ۲۴۸
اختیار و علم مطلق الهی ........ ۲۴۹
فلسفهٔ سیاسی ........ ۲۴۹
کرسکا ........ ۲۵۰
صفات خدا ........ ۲۵۱
فیزیک ........ ۲۵۲
برتری روح بر عقل ........ ۲۵۳
آلبو ........ ۲۵۴
رنسانس ........ ۲۵۷
الیجاه دل مدیگو ........ ۲۵۸
**دوران جدید و معاصر** ........ ۲۶۰
داکوستا ........ ۲۶۰
اسپینوزا ........ ۲۶۲
نبوت ........ ۲۶۳
نقد یهودیت ........ ۲۶۶
دین جامع ........ ۲۶۷

مندلسون ........ ۲۶۸
فورمشتچر ........ ۲۷۰
هیرش ........ ۲۷۲
کروچمال ........ ۲۷۳
اشتاین هایم ........ ۲۷۴
کوهن ........ ۲۷۴
روزن تسوایک ........ ۲۷۶
بوبر ........ ۲۷۸
**کتابشناسی** ........ ۲۸۰

**فهرست ها** ........ ۲۸۳
کتابها ........ ۲۸۳
اعلام و اصطلاحات ........ ۲۸۶
واژه نامه فارسی ـ انگلیسی ........ ۲۹۶

## سخنی با خواننده

از گذشته های دور، اندیشهٔ بشری در تکاپوی شناخت عالم، موقعیت خویش در آن و راه بردن بسر منزل مقصود بوده است. در این تلاش انسان گاه با روشن گری وحی به طریقی مطمئن و محکم دست یافته و گاه با همهٔ جدّ و جهدش به عاقبت خوشی نایل نیامده است. در چشم اندازی وسیع این تلاش ها را می توان در دو اردوگاه شرق و غرب به تفکیک از هم بررسی نمود. اندیشهٔ غرب چه در فلسفه چه در فرهنگ و یا علوم تجربی رنگ و بویی خاص دارد، هم چنان که اندیشهٔ شرق نیز از خصوصیات و ویژگی های مختص به برخوردار است. حضور در جهان امروز که ارتباط میان فرهنگ ها امری جدّی و ناگزیر است بدون آشنایی با این افکار و اندیشه ها، حضوری ناتمام و نامطمئن است.

برای ما که در فضای جامعه ای اسلامی بسر می بریم و در اندیشهٔ اعتلای فرهنگ اسلامی و پایه گذاری تمدن نوین اسلامی در جهان هستیم چنین ارتباط و تعاطی فرهنگی امری ستودنی و حتی ضروری است. نکتهٔ قابل توجه آن که آشنایی ما با اندیشه و فرهنگ غرب تا حدود زیادی وسیع تر از اندیشهٔ شرق بوده

است، و حال آن که در ابعاد مختلف، همانند بعد عرفانی نقاط اشتراك ما با اندیشه شرق وسیع تر بوده و بیش تر در خور توجه است.

فلسفه های شرق که ریشه در کشورهایی چون هند، چین و ژاپن دارند در عین حال که متعدد و متنوع اند، برای ما تاکنون کم تر آشنا بوده اند و حال آن که می توان در آن ها موضوعات جالب و قابل توجهی که متناسب با فرهنگ خودی است پیدا کرد.

بخش عمدهٔ مجموعه ای که پیش روی شماست، در مورد فلسفه های هند و چین است که می تواند زمینه ساز آشنایی بیش تر جامعهٔ فکری ما با فلسفه های شرق باشد. در قسمت دیگر به فلسفهٔ یهود پرداخته شده که آن هم به دلیل قرابتش با دین اسلام قابل توجه است. این کار محصول تلاش مجدانه فاضل محترم جناب آقای ابوالفضل محمودی ـ زید عزه ـ است. امید آن که این تلاش بتواند در جهت آشنایی هر چه بیش تر و دقیق تر با فرهنگ و فلسفهٔ شرق مؤثر باشد.

**واحد فلسفه و کلام**

**مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی «پژوهشگاه»**

# پیشگفتار

بــه نـام آن کــه جـان را فــکــرت آمــوخــت

چــراغ دل بــه نــور جـــان بــرافــروخــت[1]

تـلاش دیـرپـای آدمیـان، در ارائـهٔ تـفـسیـری اسـتوار، خـردمـنـدانـه و معـنابخـش از انسـان و جهان و حـقیقـت مطلـقی که بـر همـه این عرصـه ها حکم می راند و در یک کـلام گشودن راز هستی، نه رهیافتـی دینی و قومی است، و نـه از مقتضـیات زمان و مـکانی خـاص؛ بلکه نـهالی اسـت که در طبیعت جست و جو گر و اندیشهٔ هر سو نگر انسان ریشه دارد. این تکاپوی فکری، گویاترین میزان برای سنجش انسان بودن انسان هاست.

جـریان بـی رنـگ و سیّال خـردورزی آدمـی، آن گـاه که در بـسـترهـای گونه گون تربیـتی، فرهنگی، جغرافیایی، نـژادی و جز این ها جاری شد، تنوّع و تفاوت را بر تـابیده طیفی از سنّت های گونه گون فـلسفی را پیش رو نهاد.

---

۱. شیخ محمود شبستری، *گلشن راز*، بیت اول.

این سنّت ها ـ رغم همهٔ تفاوت ها ـ در بسیاری موارد به نتایج همگونی رسیده اند. با وجود این، خرد به مثابهٔ موهبتی عُظمی، همیشه با این پرسش جان گزا روبروست که چه اندازه و تا کجا در نفوذ به رمز و راز هستی توفیق داشته است؟

پاسخ هرچه باشد، گریزی از اندیشیدن و خرد ورزیدن در پیش روی آدمی نمی نهد؛ چه این راهی است که گاه، مقصد آن در هزار توی سلوکش تنیده است، و کوششی این چنین، گرچه از آشفتگی نمی کاهد بیهودگی را نیز برنمی تابد.

**دوست دارد یار این آشفتگی کوشش بیهوده به از خفتگی**[1]

نوشتار حاضر، حکایت فصولی از این داستان نا تمام، و دست آورد بیش از دو هزار سال مجاهده فکری سه قوم کهن هندی، چینی ویهودی در این عرصه است.

نکاتی چند در باب این ترجمه:

۱ـ بخش اصلی این نوشتار ترجمهٔ سه مقاله Indian philosophy (فلسفهٔ هندی)، Chinese philosophy (فلسفهٔ چینی) و Jewish philosophy (فلسفهٔ یهودی)، از *دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز* است که هر یک از سوی یکی از متخصصان فن به رشته تحریر آمده است. مقالهٔ نخست را آقای *نینیان اسمارت*، فیلسوف دین و متخصص برجستهٔ ادیان تطبیقی، سامان داده اند. وی فارغ التحصیل دانشگاه آکسفورد و استاد الهیات دانشگاه بیرمنگام است و به عنوان استاد میهمان

---

۱ . ـ *مثنوی مولوی*، دفتر اول، بیت ۱۸۱۹ ، چاپ نیکلسن.

در دانشگاه های مختلف انگلیس و آمریکا تدریس کرده است.

«اسمارت» دارای آثار متعددی است از آن جمله: The Religious Experience of Mankind (تجربه دینی نوع بشر) و Reasons and Faiths (عقل ها و ایمان ها)، A Dialogue of Religions (گفتگوی ادیان) Doctrine and Argument in Indian Philosophy (آموزه و استدلال در فلسفه هندی).

از دیگر تلاش های علمی ایشان، تحریر ده ها مقاله در زمینهٔ فلسفه و ادیان شرقی و الهیات مسیحی در دائرة المعارف پل ادواردز است.

دوّمین مقاله مربوط به دکتر *شلومو پینز*، فارغ التحصیل دانشگاه برلین و استاد فلسفهٔ عمومی و فلسفهٔ یهودی دانشگاه عبری اُورشلیم می باشد. او مؤلّف آثار متعددی در زمینهٔ فلسفه و فیلسوفان یهودی و مترجم آثار عربی ابن میمون است.

مقالهٔ سوم به قلم آقای *وینگ زای چان* است. ایشان دارای درجهٔ Ph.D از دانشگاه هاروارد و استاد فرهنگ و فلسفهٔ چینی در کالجِ دارتموث و استادیار اندیشهٔ چینی دانشگاه کلمبیاست. آثار مختلفی در زمینهٔ فلسفه وفیلسوفان چینی، و نگارش مقالاتی مربوط به همین حوزه در دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز، بخشی از کارهای علمی نامبرده است.

۲ـ نظر به طبیعت ویژهٔ فلسفه های هندی و چینی، و دیریاب بودن برخی از تعابیر و مفاهیم خاص این دو سنّت کهن، و نیز به دلیل اختصار و ایجاز مقالات دائرة المعارفی، و بنا به صلاحدید برخی دوستان، گزارشی گذرا و آسان یاب در مقدمه جای گرفت. طبیعی است که این

مقدمه از تنگناهای ترجمه در امان است، و امید آن است که بتوانـد به عنوان پیش درآمد برای ورود به مباحث دو فصل نخست، به کار آید.

۳ـ در آوانگاری اعلام و اصطلاحات هندی به زبان فارسی، از راهنمایی های یکی از اساتید برجسته و دانشمندان این فن، سود بردم همین جا از الطاف و عنایات ایشان اظهار امتنان و سپاس دارم.

۴ـ در آوانگاری واژگان چینی، بر اساس روش جناب آقای ع. پاشایی و مطابق جدولی که در پایان ترجمهٔ کتاب *تاریخ فلسفهٔ چینی* آورده اند، عمل کردم.

جای دارد که از تمامی استادان و سرورانی که این نوشتار و امداد راهنمایی، عنایت و همدلی آنان است، صمیمانه سپاس گزاری نمایم:

استاد فرزانه و نکته سنج جناب آقای ملکیان که بخش هایی از این اثر را بزرگوارانه از نظر گذرانده و در گشودن بسیاری از گره ها، این جانب را رهین منّت خود ساختند. دوستان و همکاران فاضل و گرامی آقایان غلام حسین توکلی و سید محمود موسوی که زحمت مقابلهٔ تمامی این ترجمه را با متن اصلی بر خود هموار ساختند و با یادآوری های سود مند خود از لغزش های مترجم کاستند. برادر عزیز و فاضل جناب آقای محمد محمد رضایی که این اثر به پیشنهاد و پشتیبانی فکری ایشان شکل گرفت و حجة الاسلام جناب آقای آل بویه مسئول محترم واحد فلسفه و کلام مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی که پی گیری و عنایت ایشان آن را به ثمر نشاند. جناب آقای علی اکبر علی زاده ویراستار محترم واحد، برادران واحد نشر و سایر برادرانی که به نوعی در فراهم آمدن این اثر

دخالت داشته اند.

برای همهٔ این عزیزان از خداوند جمیل و رحمان زندگی پربار و توفیق خدمت خالصانه را آرزومندم.

سخن آخر آن که مترجم می داند که با همهٔ دقّت و وسواسی که برای صحّت هرچه بیشتر ترجمه به کار برده است، این نوشتار همچنان از خطاهای لفظی و محتوایی خالی نیست، بدین لحاظ منّت پذیر یادآوری فاضلانه فرزانگان است.

**ابوالفضل محمودی**

**۷۷/۳/۵**

# مقدمهٔ مترجم

## نگاهی به فلسفهٔ هندی

### ویژگی های کلی فلسفهٔ هندی

سنت فلسفی ـ فکری هندی از کهن ترین سنت های فکری بشری است که اگر از تفکر یونانی قدیم تر نباشد لااقل به اندازهٔ آن دارای قدمت است. گروهی از محققان مانند رادا کریشنان با تکیه بر برخی قراین و شواهد معتقدند: آن گاه که فلسفهٔ یونانی در اواخر قرن هفتم ق.م، دوران جنینی خود را سپری می کرد، فلسفهٔ هندی به مرحلهٔ بلوغ خود رسیده بود،[1] به گونه ای که برخی از تأثیر احتمالی اندیشهٔ هندی بر تفکّر یونانی سخن گفته اند؛ احتمالی که می توان شواهد آن را در گرایش ها و آیین های سرّیِ یونانی، مثل آیین «اُرفئوسی» و یا مثلاً در تحلیل های قیاسی ارسطویی که شباهت بی مانندی به شیوهٔ استدلال

---

۱. نقل به مضمون از: سروپالی راداکریشنان، *تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب*، ج ۱ (تاریخ فلسفهٔ شرق)، ص۵.

مکتب «نیایه» هندی دارد، جستجو کرد.

مکتب های مختلف فلسفی هند که «دَرشَنه» نامیده می شوند، در ابتدا بحث، بررسی و نقد مباحث متنوعی بوده اند که علما و اساتید مختلف هندی در طول قرون و اعصار، در مکان های مختلف و عمدتاً در مجالس درس برای شاگردان افاضه کرده اند و این مباحث سینه به سینه نقل شده و سپس در کتابچه هایی به صورت فشرده، و اشاره گونه مکتوب شده اند. این کتابچه ها که «سوتره» نامیده می شوند، مأخذ اصلی مکاتب مختلفِ فلسفیِ هندی به شمار می روند، که در مورد هر کدام از آن ها شروح و تفاسیر و تعلیقات متعددی نگاشته شده است. این تفکرات به تدریج در طول زمان، مکاتب و جریانات فکری اصلی هندی را که نُه مکتب اصلی است، شکل دادند. قبل از آن که به توضیح مختصر این نُه مکتب که به دو دسته مکاتب شش گانهٔ (آستیکه) و مکاتب سه گانهٔ (ناستیکه) تقسیم می شوند، بپردازیم، به نکاتی در مورد ویژگی های اندیشهٔ فلسفی هندی اشاره می کنیم:

اولاً: درسنّت هندی بین مباحث مربوط به دیدگاه های فلسفی و حکمت یا فرزانگی تفاوت وجود دارد، برای اولی لفظ «دَرشَنه» و برای دو مورد دیگر کلمات «براهما ویدیا» (برهمن شناسی) و «آتماویدیا» (خودشناسی) استعمال می شود[1] که مجموعاً معادل تعبیر «حکمت» در فرهنگ اسلامی است.

ثانیاً: آن چه بیش ترِ محققان بدان اعتراف دارند، ارتباط و پیوستگی دین، فلسفه و عرفان در سنت تفکر هندی است، به گونه ای که تفکیک این سه و

---

۱. داریوش شایگان، *ادیان و مکتب های فلسفی هند*، ج ۱، ص ۵، چاپ سوم ۱۳۶۲، انتشارات امیرکبیر.

مشخص کردن مرزهای هر کدام در اندیشهٔ هندی به راحتی میسّر نیست. تمام مکاتب فکری هند، جز در مواردی نادر، به تدریج رنگ دینی به خود گرفته و یا حتی مثل آیین بودا به یک دین تبدیل شدند که این درست برخلاف جریان اندیشهٔ یونانی است. چنان که رادا کریشنان می نویسد:

«در یونان عناصر دین خصوصیات فلسفی پیدا کردند و در هند، فلسفه، خود مبدّل به دین شد.»[1] و این پیوند و امتزاج در مورد عرفان نیز صادق است. «اُپَه نیشدها» هم متونی دینی است و هم کهن ترین تأمّلات فلسفی هندی و لطیف ترین اندیشه های عرفانی را در خود دارد.

ثالثاً: آمیختگی نظر با عمل که شاید خود نتیجهٔ خصوصیات فوق باشد، از دیگر جنبه های تفکر هندی است؛ زیرا در اندیشهٔ آن ها «حقیقت، فی نفسه ارزشمند نیست، به دلیل نقش رهایی بخش آن است که ارزشمند می شود. زیرا شناخت حقیقت به انسان کمک می کند تا خود را رها سازد. هدف اعلای فرزانهٔ هندی دست یابی به حقیقت نیست، رهایی است؛ فتح آزادی مطلق است»[2]

به عبارت دیگر، فلسفه صرفاً مجموعه ای از مباحث نظری برای ارضای حس کنجکاوی بشر نیست، بلکه تلاشی فکری است که در مسیر نجات و رستگاری انسان به کار می آید، به تعبیر کلاسناپ: «فلاسفهٔ هند معتقد بودند که ... علم به ذات راستین کائنات باید در نشأت این حیات، مایهٔ نشاطِ فناناپذیرِ روحِ عالِم و محقق گردد، روان وی را تعالی بخشد و ترس و خواهش های نفسانی را از وی بزداید»[3].

---

۱. سروپالی راداکریشنان، *همان*، ص ۷.

2. Eliade Mircea , *Yoga*, P.4.

۳. داریوش شایگان، *همان*، ج ۱، ص۸.

جنبه های دیگر تفکر هندی، حسّ تفاهم و تحمّل در بین جریانات مختلف فکری و فلسفی و عدم تعارض بین آن ها، «تولرانس» دینی[1] و نیز قدرت جذب شگفت انگیز اندیشه ها و کیش های متنوع در سنّت هندو است که از خصوصیات بارز و منحصر به فرد فکر و فرهنگ هندی است، به نحوی که می توان در میان این فلسفه ها، طیفی از گرایش های مختلف، مشتمل بر بی خدائی و ماده گرایی مکتب «چارواکه»، چند خدایی، یکتاپرستی و وحدت وجود عمیق و لطیف «شَنکَره» را ملاحظه کرد.

همان گونه که اشاره شد مجموعهٔ مکاتب فکری و فلسفی هند را به دو دسته تقسیم می کنند:

۱ـ مکاتب آستیکه یا سنت گرا که شش مکتب «نیایه»، «وایشیشیکه»، «یوگا»، «سانکهیه»، «میمانسا» و «ودانته» را شامل هستند، که به حقانیت و مرجعیّت آسمانی کتاب های «ودا»[2] معترف اند و بدون چون و چرا خود را تابع

---

۱. سعه صدر و بردباری دینی، برای مطالعه در این زمینه و نیز زمینه های فرهنگی و مبانی فلسفی تولرانس در هند، ر.ك: كتاب:

*Tolerance in Indian Culture* Edited by R. Balasubramanian

۲. «ودا» واژه ای است سانسکریت و به معنای دانش و به طور اخص دانش الهی است و مقصود از آن کهن ترین و مهم ترین منبع و مجموعه مقدّس دین هندو است که قدیمی ترین بخش های آن متعلّق به ۱۲۰۰ تا ۱۴۰۰ پیش از میلاد است. این مجموعه از چهار «ودا»ی اصلی تشکیل شده است:

الف) «ریگ ودا»، که منظوم است و حاوی سرودهایی در مدح و ستایش خدایان بزرگ آریایی های هندی است. این ودا از سایر وداها معتبرتر و کهن تر است.

ب) «یجور ودا» نظم و نثر و مشتمل بر اوراد مختلف به ویژه اوراد قربانی است.

ج) «ساما ودا» یا ودای آهنگ ها که، مشتمل بر گزیده ای از سرودهای ریگ ودا بود و سرودهای دیگری است که به صورت آهنگین در مراسم دینی مختلف قرائت می شد.

←

آن ها دانسته و از آن ها پیروی می کنند.

۲ـ مکاتب ناستیکه یا غیرسنت گرا که سه مکتب «بودا»، «جین» و «چارواکه» هستند، برخلاف مکاتب فوق منزلت آسمانی وداها را منکرند.

اما نکتهٔ جالب در این جا این است که همهٔ این مکاتب با وجود تنوع بینش و نگرش خود در مورد مسائل، مقصد واحدی را دنبال می کنند و آن وصول به رهایی (نیروانه)، و نجات از گردونهٔ «کَرمه» (بازپیدایی)[1] است که تقریباً همهٔ ادیان و مکاتب هند به آن معتقدند و از مشترکات آن ها به شمار می رود؛ البته در تفسیر این مسئله و راه وصول به این مقصد، با هم اختلاف دارند.

برخی محققان[2] اصول مشترك بین ادیان و مکاتب فلسفی هند را چهار چیز ذکر می کنند:

الف) اعتقاد به «کَرمه»: این اعتقاد که مبتنی بر عقیدهٔ تناسخ[3] و

---

→

د) «اَتَهَروه ودا» مشتمل بر اورادی است که عمدتاً مربوط به سحر و جادو و تسلّط بر نیروهای اهریمنی است و به لحاظ تاریخی مؤخر از وداهای دیگر است.

مجموعه تفاسیر و تعلیقاتی که در اطراف این مجموعه به وجود آمدند، شکل دهندهٔ دیگر متون مقدّس هند و هستند؛ مثل: براهمنه ها، آرَنیکَه ها و اُپه نیشدها. که مجموعاً ادیان مقدّس هندو را تشکیل می دهند. (ر.ك: سیدمحمد رضا جلالی نائینی، *گزیده سرودهای ریگ ودا*، مقدمه، ص۴۹ـ ۵۱)

۱. «بازپیدایی» یا پیدایش ها و تولّدهای مکّرر، همان عقیده تناسخ است که توضیح آن همراه معنای «کارما» در سطور بعد خواهد آمد.

۲. داریوش شایگان، *همان*، ج ۱، ص ۲۰.

۳. «تناسخ»، یعنی زندگی های مکّرر روح در پیکرهای مختلف؛ به این صورت که با مرگ یک بدن، روح وارد بدن تازه ای شده و با او زندگی می کند و پس از مرگ وی نیز مجدداً در بدن دیگر حلول می کند. و این امر ممکن است هزاران بار تکرار شود. در این روند، تعلّق و اختصاص روح به یک پیکر، بسته به شیوه زندگی وی در حیات قبلی است.

زندگی های مکرّر است، بر آن است که اعمال نیک و بد انسان دارای آثاری وضعی است که ثمرهای خود را در آینده به بار می آورد؛ به این معنا که در حیات آیندهٔ فرد تأثیر می گذارد، به گونه ای که وضع فرد در زندگی آینده، نتیجهٔ اعمال و کردار امروز او است؛ همان طور که شخصِ کنونی نتیجهٔ اعمال و کردار او در زندگی گذشته است. روند مرگ و حیات و تأثیر و تأثّرها و زندگی های مکرّر پایان نمی یابند، مگر آن گاه که انسان با صعود به اعلی علیین رستگار شده و یا به دلیل شدّت آلودگی در اسفل السافلین سقوط کند و از این گردونه رهایی یابد.

ب) رهایی: در اندیشهٔ هندی، درد و رنج وجههٔ غالب و رنگ مسلّط همهٔ مظاهر و پدیدارهای گذرای هستی است. ضرورت رهایی از چنین وضعی اصل مشترك دیگری است که همهٔ مکاتب هندی به آن معتقدند که بر اساس اختلاف مشرب از طریق سعی و ریاضت، تمرکز حواس، عشق و محبت، معرفت مطلق و... از زنجیره تولّدهای مکرّر رهایی یافته و به حالتی آرمانی و غیرقابل توصیف مثل وحدت با برهمن، صعود به ملکوت و یا وصول به نیروانه و ... نایل می شوند.

ج) اعتقاد به وجود یک گوهر ثابت: به جز بودایی ها، سایر مکاتب هندی معتقدند که در پس مظاهر گذرای هستی، حقیقتی پایدار و ثابت وجود دارد که با نام های گوناگون هم چون: «پرام آتمن»، «پوروشه»، «جیوه» و «برهمن» خوانده می شوند و پردهٔ اوهام (مایا) و یا نادانی (اویدیا)[1] با انواع تعیّنات،

---

۱. این واژه سانسکریت و به معنای نادانی است، در برابر «ویدیا» که به معنای دانایی است. حرف «آ» یا «A» اگر به صورت پیشوند در اول واژه های سانسکریت به کار رود، معادل «نا» یا «غیر» است و معنای آن را منفی می کند. مثلاً «دویتا»، یعنی ثنوی و «آدویتا» به معنای ←

چهرهٔ او را پنهان ساخته است و تنها دل و قلب عارف است که با کشف و شهود می تواند به سراپردهٔ وی راه یابد، وگرنه حواس و ادراکات ظاهری نصیبی نخواهند یافت مگر بانگ جرسی؛

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست
آن قدر هست که بانگ جرسی می آید

**د) آموزه ادوار جهانی:** اعتقاد به بازآفرینی های پی در پی جهان، اصل دیگری است که بر اساس آن، حقیقت هستی از دوره های بی انتهای آفرینش و انحلال تشکیل شده است. در هر دوره جهان به وجود می آید، در آغاز همه چیز منظم و به سامان است، ولی به تدریج و پس از طی مراحلی دچار آشفتگی و سرانجام انحلال شده و این داستان مجدداً تکرار می شود.

اکنون به اختصار مکاتب فلسفی شش گانه و سه گانه هندی را مرور می کنیم:

## مکاتب شش گانه

این مکاتب که نطفه های آغازین آن ها اکثراً قبل از قرن پنجم میلادی شکل گرفته است، رفته رفته به مکاتب فکری منظم و مستقلی تبدیل شده و از هم متمایز گشته اند. نکتهٔ جالب توجه در مورد مکاتب شش گانه این است که در طول زمان، این مکاتب دو به دو به هم نزدیک و ترکیب شده اند و سه جفت را به وجود آورده اند که هر عضوی از این جفت ها مکمّل دیگری است؛ بدین گونه که هر کدام به زمینهٔ خاصی بیش تر توجه نشان داده و دیگری

---

→

غیرثنوی است، «جیوا»، یعنی جان دار و «آجیوا»، به معنای غیر جان دار است.

مبانی آن را در آن زمینه پذیرفته و بر آن اساس، مباحث خود را مطرح کرده است.

## نیایه ـ وایشیشیکه

بنیان گذار «نیایه» شخصی است به نام **گوتمه** (حدود قرن سوم ق. م)، مهم‌ترین منبع این مکتب «نیایه سوتره» نیز از آثار اوست. این مکتب به دو دوره تقسیم می شود:

دورهٔ اول با گوتمه و کناده آغاز می شود و در ۱۲۰۰ میلادی خاتمه می یابد.

دورهٔ دوم در همین زمان با شخصی به نام **گنگیشه** که بنیان گذار «نیایه»ی جدید است، آغاز می شود.

مکتب نیایه، عمدتاً یک مکتب منطقی است که مباحث اصلی آن، روش های منطقی و معرفت شناسی است. حال آن که وایشیشیکه بیش تر به مباحث مربوط به مابعدالطبیعه پرداخته است.

بنابراین، مکتب نیایه ـ وایشیشیکه، دو بخش دارد:

۱ـ معرفت شناسی

۲ـ مابعدالطبیعه

این مکتب از لحاظ معرفت شناسی، برخلاف نمودگرایی بودایی، واقع گرا و متکی بر استدلال است و معرفت را به دو قسم تقسیم می کند:

الف) معرفت معتبر یا «پرامه».

ب) معرفت غیرمعتبر یا «آپرامه».

معرفت معتبر عبارت است از: شناختی جامع و خطاناپذیر از موضوعات

به همان صورت که در «واقع» وجود دارند، که از چهار طریق حاصل می شوند:

۱ـ ادراك؛

۲ـ انتاج یا استنتاج؛

۳ـ مقایسه؛

۴ـ گواهی.

مقصود از ادراك همان ادراك حسی است و انتاج نیز شبیه قیاس ارسطویی است که شامل سه حد و حداقل سه قضیه است که انواعی دارد. مقایسه نیز همان تشبیه است و گواهی بیانات شخص ثقه در مورد اموری است که به آن علم دارد.

معرفت نامعتبر، شناختی است که با طبیعت موضوع موافقت و یا مطابقت نداشته باشد؛ مثل شک، خطا، اثبات نامستقیم، معرفت نامشخص و رؤیا. درستی و یا نادرستی شناخت نیز از طریق کام یابی و ناکامی در عملی که بر اساس آن شناخت انجام گرفته است، ارزیابی می شود.[۱]

در قلمرو مابعدالطبیعه این مکتب به شش مقوله معتقد است: جوهر، کیفیت، عمل، کلیت، جزئیت و ملازمه.

سه مقولهٔ اول وجود واقعیِ دارند و سه مقولهٔ دیگر از طریق استنتاج عقلی به دست می آیند. جوهر، موضوع کیفیات و اعمال است و نُه قسم است: خاك، آب، آتش، هوا، اثیر، زمان، فضا، نفس یا ذهن و روح. همهٔ اشیای مادی و غیرمادی از آن ها به وجود آمده اند. پنج جوهر اول به وجود آورندهٔ عالم

۱. ر.ك: سروپالی راداکریشنان، همان، ج۱، ص۲۲۰ـ ۲۲۲.

مادی و عنصری هستند که از ذرّات و اتم‌های ابدی به وجود آمده‌اند، که چهار قسم هستند: اتم‌های خاك، آب، آتش و هوا. اما چهار جوهر بعدی، یعنی زمان، فضا، نفس (ذهن) و روح واحدهایی بسیط‌اند که قابل تحویل به اتم‌ها نیستند.[۱]

روح که در این مکتب از اهمیّت والایی برخوردار است، ذاتی ابدی و فراگیر است که از کیفیاتِ معرفت، هوس، نفرت، اراده، لذّت، رنج، شایستگی و ناشایستگی برخوردار بوده و شخصیّت و فردیّت دارد و حتی ارواحی که از قید تن آزاد شده‌اند با مشخصات و صفات خاصی زندگی می‌کنند.

در این نظام، خدا نفس اعلی، واحد، نامتناهی و ابدی است که عالم را از اتم‌های ابدی خلق کرده است و نیز می‌تواند کائنات را منهدم سازد و به صورت ذرّات اوّلیه درآورد.

## یوگا ـ سانکهیه

تأکید عمدهٔ سانکهیه بر مباحث مابعدالطبیعی و دغدغهٔ اصلی یوگا، مباحث علم النفس و ارائه راه‌های عملی برای تسلّط بر نفس است. «سانکهیه» را قدیمی‌ترین نظام فلسفی هند می‌دانند و مهم‌ترین اثر باقی ماندهٔ آن «سانکهیه کاریکه» اثر «ایشوره کریشنه» است. این مکتب، حقایق اصلی جهان را در نهایت، دو چیز می‌داند:

۱ـ «پوروشه» یا ارواح که جواهری ابدی، ثابت و لایتغیّر هستند و از شعور

---

۱. داریوش شایگان، همان، ج۲، ص۸، ۵۰۷ و ۵۰۸. (با تلخیص و تصرف)

محض تشکیل شده اند و تعداد آن ها نامتناهی است.

۲ـ «پرکریتی» یا ماده که مبدأ همهٔ تحولات جهان و نظم موجود در آن ها است، که در نتیجهٔ تحوّل آن ۲۴ مقوله از مقولات ۲۵ گانهٔ این مکتب به وجود می آیند. اهمیت مکتب سانکهیه تا حد زیادی مربوط به همین نظریهٔ تحوّل است که بر اساس آن پرکریتی که اصولاً نامتعین و غیرقابل ادراك است، از سه جوهر و یا کیفیت تشکیل شده است:

الف) «ستْوه» که عامل شعور، روشنایی و گرایش صعودی است؛

ب) «رَجَس» که عامل تحرّك نیرو و سیر انبساطی است؛

ج) «تَمَس» که عامل ثبات، سنگینی و گرایش نزولی است.

در ابتدای هر دوره از گیتی به دلیل توازن این سه عامل، پرکریتی در حالت تعادل به سر می برد، اما سرانجام تحت تأثیر روح از حالت تعادل خارج شده و شروع به تحوّل می کند و در طی مراحلی به تدریج ۲۴ مقوله را شکل می دهد، که به ضمیمهٔ پوروشه هستی های مادی و معنوی را به وجود آورده اند. این مقولات عبارت اند از:

۱ـ پرکریتی؛

۲ـ اصول هفت گانه مشتمل بر عقل اول (بودهی)، خودآگاهی یا انانیت و سایر عناصر لطیف؛[۱]

۳ـ پنج عضو احساس؛

۴ـ پنج عضو محرّك؛

۵ـ نفس یا حس مشترك (منس)؛

---

۱. عبارت اند از: قوهٔ سامعه، باصره، لامسه، شامه و ذائقه.

۶ـ عناصر خمسه؛

۷ـ پوروشه.[۱]

بر اساس این نظریه سه جوهر فوق در تمام پدیده های مادی و معنوی وجود دارند و خصلت کلی افراد و موجودات، تابعِ غلبهٔ یکی از این سه جوهر و نیز پوروشه است. پوروشه و پرکریتی اساساً از هم متمایز هستند، ولی به دلیل نیاز متقابل با هم پیوند می یابند و در نتیجهٔ همین پیوند، تحوّل پرکریتی آغاز می شود. سانکهیه کاریکه، علّت این پیوند را چنین بیان کرده است:

«پیوند پوروشه و پرکریتی به منظور نظارت در آفرینش و در عین حال به نیّت رهایی ازآن صورت می بندد و بر اثر پیوند این دوکه مانند اتحاد کور و چلاق[۲] است، آفرینش پدید می آید»[۳].

بنابراین، همان گونه که از عبارات فوق مشخص است، با وجود این که این پیوند لازمهٔ خلقت و پیدایش موجودات است، در عین حال هدف غایی سانکهیه، آزادی و رهایی روح از بندهای ماده یا پرکریتی است.

اصل مهم دیگر در فلسفهٔ سانکهیه، اصل وجود قبلی معلول در علّت

---

۱. برای توضیح بیش تر ر.ك: راداکریشنان، همان، ج ۱، ص۲۴۷ـ۲۶۰؛ و نیز داریوش شایگان، *همان*، ج ۲، ص۵۶۸ـ۶۲۰ و

Eliade Mircea , *Yoga*, p.19 و Stewart Sutherland, *The World's Religions*, P. 640-641.

۲. یک ضرب المثل ـ ظاهراً هندی ـ است و در مواردی استعمال می شود که دو امر ناقص مکمّل یکدیگر بوده و نقص هم را جبران می کنند همان طور که چلاق با راهنمایی خود ضعف بینایی کور را و کور با به دوش کشیدن چلاق، ضعف او را در راه رفتن جبران می کند. / م

۳. داریوش شایگان، *همان*، ج ۲، ص۵۹۱.

است، که بر اساس آن معلول از نظر جوهر با علّت تفاوتی ندارد و فقط از تغییر صورتِ علت ناشی می شود. در این مکتب مهم‌ترین راه رهایی، معرفت به تمایز بین روح و جسم و یا پوروشه و پرکریتی است.

جفت مکتب سانکهیه، یوگا است، این دو «آن چنان به هم شبیه هستند که بیش‌تر مطالب هر یک از آن دو مکتب از نظر دیگری معتبر است و تفاوت های اصلی بین آن دو اندك است؛ یکی این که، سانکهیه الحادی و یوگا خدا باور است؛ زیرا وجود یک خدای متعال (ایشوَرَه) را مفروض گرفته است؛ دوم این که، بر اساس مکتب سانکهیه تنها راه رهایی، معرفت مابعدالطبیعی است و حال آن که یوگا برای فنون مدیتیشن[1] اهمیّت چشم گیری قائل شده است.»[2] که به وسیلهٔ این فنون و یک سری اعمال و انضباط های سخت ارادی، تمامی خواهش ها به صفر می رسند و جسم به طور کامل تابع روح می شود و روح فردی خلوص خود را باز می یابد و با روحِ کیهانی متّصل می گردد.

(حدود قرن دوم ق. م) مکتب یوگا را شخصی به نام پاتانجلی بنیاد نهاد و کتاب اصلی آن «یوگا سوتره» است. وی برای وصول به رهایی و گریز از رنج، طریقتی را وضع کرد که دارای هشت مرحله بود:

۱ـ کف نفس یا پرهیز؛

۲ـ مراعات و انجام فرایض؛

---

۱. «مدیتیشن» (Meditation) به معنای تفکر، تأمّل و مراقبه معنوی و عبادی است که در مکاتب هندی و به خصوص مکتب یوگا اهمیت فراوان داشته و از طریق انجام تمارین و ریاضت های خاصی مثل ضبط حواس و کنترل تنفس و با هدف تسلط بر قوای جسمانی و یا کنترل نیروی دماغی انجام می پذیرد.

2. Eliade Mircea , *Yoga*, P.7.

۳ـ آداب نشستن به حالت خاص؛

۴ـ ضبط دم؛

۵ـ ضبط حواس ظاهر و باطن؛

۶ـ تمرکز اندیشه؛

۷ـ مراقبه و استغراق.

در نتیجهٔ عمل به این شیوه و سلوك در این طریق، شخص از رنج های پنج گانه؛ یعنی جهل، احساس شخصیت، شهوت و دل بستگی، نفرت و بی زاری و عشق به زندگی، که هر شخصی را در بند کرده است، آزاد می شود.[1]

## میمانسا، ودانته

بنیان گذار مکتب میمانسا جیمینی (قرن چهارم ق.م) است که مهم ترین منبع این مکتب «میمانسا سوتره» اثر اوست. فلسفهٔ وجودی این مکتب فراهم سازی اصولی برای تفسیر متون و دایی و دغدغهٔ اصلی آن تأمّل در «دَرمَه»[2] یا شریعت هندویی و عمل به آن بود که بر اساس تعالیم وداها انجام می شد. در این مکتب وداها به صورت منبع و منشأ اصلی شریعت، از اهمیت

---

1. Ibid.p.41.

۲. «dharma»، این واژه همانند سایر واژه های دینی و فلسفی هندی، سانسکریت بوده و معانی متعددی دارد. استعمال آن در مکاتب مختلف به معانی مختلف است؛ مهم ترین معانی آن: فریضهٔ مذهبی، امر و نهی، قانون، حکم، عادت، وظیفه، تقوا، اخلاق، فضیلت، قربانی و ... می باشد. در این جا به معنای احکام و فرایض مذهبی به کار رفته است. برای اطلاع بیش تر در مورد واژه های سانسکریت، (ر.ك: جلالی نائینی، اپانیشاد، ج۲، واژه نامهٔ سانسکریت، چاپ سوم، ۱۳۶۸).

و اعتبار فراوان برخوردار بوده و حقایقی غیرمخلوق و ابدی تلقی می شدند. بدین لحاظ برای فهم صحیح آن، تحقیقات و تأمّلات دقیق و عمیقی در معانی الفاظ و ساختار کلمات و جملات به عمل آوردند.

در اعتقاد آن ها همهٔ شناخت ها معتبر هستند؛ مگر آن که خلاف آن ثابت شود و هیچ شناختی نمی تواند شناخت هایی را که از متون ودایی سرچشمه گرفته اند، نفی کند. بنابراین، همیشه معتبر هستند.

ایشان روح را حقیقتی ابدی دانسته و دربارهٔ خدا در بین آن ها دو دیدگاه وجود دارد، گروهی معتقد به خدا و گروهی منکر وجود او هستند. بنابراین، نتیجهٔ عمل به شریعت را نه پاداشی الهی، که اثر وضعی خودِ عمل می دانند و در این مورد قربانی کردن از اهمیت فراوانی برخوردار است که اگر با دقت و شایستگی انجام پذیرد، نتیجهٔ آن پاداشی بهشتی است. به طور کلّی، به وجود رابطه ای ضروری بین عمل و نتیجه، عقیده دارند.[1]

مکتب میمانسا را از جنبهٔ دیگر؛ یعنی به لحاظ تحقیق در کیفیت برهمن و تعالیم نظری اُپه نیشدها، مکتب ودانته نامیده اند که به معنای پایان یا غایت وداها است. این مکتب کامل ترین و گسترده ترین و مهم ترین مکتب فلسفی هندی است، به گونه ای که گاه فلسفهٔ هندی مترادف با فلسفهٔ ودانته تلقی می شود. مهم ترین متن این مکتب کتاب «برهماسوتره» است که تاریخ نگارش آن معلوم نیست، ولی به شخصی به نام «باداراینه» منسوب است. تفاسیر مختلف این اثر، شکل دهندهٔ گرایش های مختلف درون مکتب ودانته است. چگونگی ارتباط

---

۱. ر.ك: محمدرضا جلالی نائینی، همان، ج ۱، مقدمه، ص ۷۹ـ ۸۰ و راداکریشنان، همان، ج ۱، فصل ۱۲ و

.- Smart Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, P. 142

میان «آتمن» (روح شخصی) و «برهمن» یا نفوس ازلی و ذات مطلق الهی که در منابع اُپه نیشدی مطرح شده اند، مهم ترین مسئله مورد اختلاف گرایش های مختلف ودانته ای است. «از نظر برخی متکلمان ودانته ای بین خدا و روح تمایزی اساسی وجود دارد. از نظر دیگران حیات ابدی موجود در انسان با ذات مطلق متّحد است. برخی جهان را واقعیت می دانند و برخی دیگر آن را توهمی باطل که حجاب واقعیت می شود».[۱]

برجسته ترین مفسران ودانته، عبارت اند از: شَنکَره، رامانوجه و مَدْهوَه.

شَنکَره از برجسته ترین اندیشوران سراسر تاریخ هند بوده و مکتب ودانته عمدتاً مدیون اندیشه های او است. او یک وحدتْ وجودی تمام عیار بود و عقیده داشت که «فقط یک موجود ازلی وجود دارد»[۲] و آن برهمن است. برهمن، هستی صرف و ورای تعیّنات ذهنی و عینی جهان است و اگر جمیع مظاهر را از متن واقعیت تجرید کنیم، آن چه می ماند همان واقعیت مطلق و یا برهمن است. به عبارت دیگر، «فقط "وجود ازلی" حقیقتاً واقعیت دارد».[۳] «موجودات زندهٔ مختلف دارای ارواح مستقل و نفوس ازلی نیستند [بلکه چنان هستند که] گویی یک روح به همهٔ آن ها حیات می بخشد»[۴] به دیگر بیان، آتمن جوهری است، عین برهمن که عبارتِ «توهمانی»[۵] گویای آن است. این دو واقعیت آینهٔ تمام نمای یکدیگرند، اما حجاب و پردهٔ ابهام «مایا» که نتیجهٔ جهل

---

1. Smart Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, P.143.

2. Ibid, P.145.

3. Ibid, P.145.

4. Ibid, P.145.

۵. اشاره به عبارت «تت توام اسی» یا توهمانی که در اپانیشادها آمده است.

(اویدیا) و بی خبری است، چهرهٔ واقعیت را پوشانده و موجب می شود محسوسات، واقعیاتی مستقل و جدای از برهمن پنداشته شوند، در صورتی که با واقعیت فاصله زیادی دارند و نمودهایی بیش نیستند. خلاصه آن که، همه چیز یک چیز است و آن وجود برهمن می باشد و رابطهٔ جهان با برهمن هم چون رابطهٔ سایه با شیء و یا موج به دریاست. خلقت، ظلّ برهمن است و مانند رؤیایی از وی صادر می شود. فقط در سایهٔ چنین معرفت و اعتقادی است که رهایی میسّر می شود و آن علم اعلی و معرفت کامل است.[۱] با وجود این، در اندیشهٔ شَنکَره، جهانِ عینی هر چند ساخته و پرداخته «مایا» است، اما از یک واقعیت نسبی برخوردار است به گونه ای که تا عکسِ آن ثابت نشود، حقیقت دارد.[۲]

مکتب شَنکَره به ودانتهٔ ناثنوی یا «اَدوایته» شهرت دارد.

رامانوجه، وحدت وجود مطلق و عینیت آتمن و برهمن را قبول نداشت و جز برهمن به دو مقولهٔ متمایز دیگر، یعنی عالم ارواح و عالم مادی که به اندازهٔ برهمن واقعی هستند، معتقد بود. ارتباط برهمن با این دو مانند جوهر به عرض یا علت به معلول و یا روح به جسم است. همان طور که روح عین جسم نیست، ولی بدون جسم نیز نمی تواند زندگی کند، این دو هم بدون برهمن موجودیّت ندارند.[۳] گو این که برهمن در جنبهٔ تنزیهی خود ورای این اجسام و ارواح است. بنابراین، رامانوجه، برخلاف شَنکَره عالم مادی و روحانی را واقعیت دانسته و به کثرت و تمایز ارواح معتقد است. بدین لحاظ این مکتب را

---

۱. داریوش شایگان، *همان*، ج ۲، ص۷۸۵؛ و جان بی ناس، *تاریخ جامع ادیان*، ص۲۷۳.

۲. داریوش شایگان، *همان*، ص۷۸۷.

3. Smart Ninian, *The Religious Exprience of Mankind*, P.147-8.

و داریوش شایگان، *همان*، ص۷۹۱ـ ۷۹۶.

ودانتهٔ «ناثنوی مشروط» نام نهاده اند.

نقطهٔ مقابل شَنکَره، مَدْهوَه قرار دارد که یک کثرت گرای تمام عیار بود و مکتب وی به دلیل تمایز کامل بین «خدا و جهان» و «خدا و ارواح» به مکتب ثنوی یا «دوایته» شهرت یافت. او هرگونه تلاشی را برای حفظ عقیده به «مطلق» که در اُپه نیشدها مطرح شده است، کنار نهاد و معتقد شد که هر روح ماهیتاً از بقیهٔ ارواح و همین طور از خدا متمایز است. خدا نیز از ازل از جهان مادی که در آغاز هر دوره از ادوار جهانی، آن را حفظ نموده و باز آفریده است، جدا بوده است.[1] بنابراین، در اعتقاد او خدا صرفاً فاعل آفرینش بوده و پس از آن هیچ ارتباطی با جهان ندارد. خدا، جهان و ارواح شخصی هر سه، قدیم و ازلی هستند، با این تفاوت که جهان و ارواح وابسته به خدا و محکوم حکم او هستند. بین خدا و انسان میانجی و واسطه ای وجود دارد به نام وایو که او را فرزند ویشنو می دانند.

## مکاتب سه گانه ناستیکه

### مکتب چارواکه

این مکتب متعلّق به قرن ششم ق.م و مأخذ اصلی آن «برهمنسپت سوتره» بود که امروزه در دسترس نیست. مبنای این مکتب اصالت ماده بوده و از دیر زمان در هند پیروانی داشته است. بر اساس مبانی آن تنها راه شناخت، ادراك حسی است و قیاس و استنتاج جز برای گذران زندگی، اعتباری ندارد. هم چنین اصل علیت را انکار کرده و پدیده ها و رخدادهای طبیعی را نتیجهٔ اتفاق

---

1. Smart Ninian, *The Religious Exprience of Mankind*, P.148.

دانسته و با انکار نقش خدا و خدایان، معتقد بودند که عالم در نتیجهٔ برخورد اتفاقی ذرّات ماده به وجود آمده است. آن ها با اعتقاد به چهار عنصر آب، خاك، هوا و آتش بر آن بودند که همهٔ موجودات جان دار و بی جان از آن ها به وجود آمده اند، و آگاهی را نیز از کیفیات ماده شمرده و آن را نتیجهٔ ترکیب خاص ذرّات ماده می دانستند. به روح نیز معتقد نبودند و آن را همان بدن و یا حس و یا تنفّس و یا عضوی از تفکّر می دانستند. بنابراین، به تناسخ اعتقادی نداشتند. هم چنین می گفتند: اگر خدایی وجود داشت به دوستدارانش پاسخ می داد و حضور خود را اثبات می کرد. اعتقاد به بهشت و دوزخ را نیز نتیجهٔ مکر افراد فریب کار می دانستند و نیل به حالتی جدای از درد و رنج را غیرممکن و لازمهٔ زندگی خاکی تلقی می کردند. معتقد بودند فضایل و رذایل اموری نسبی و تابع قراردادهای اجتماعی هستند و تنها چیزی که خوب است چیزی است که لذّت بخش و شادی آفرین باشد، بنابراین، هدف اصلی انسان باید کسب هر چه بیش تر لذّت و دوری از غم و اندوه باشد.

این مکتب چندان دوام نیاورد و آثار مستقلی از ایشان باقی نماند، و اطلاعات اندکی که از ایشان موجود است از طریق نقادی منتقدانی مانند بودایی ها و دیگران به دست ما رسیده است.[۱]

## مکتب جین

بنیان گذار این مکتب مهاویره(قرن ششم ق.م) است که به اعتقاد «جین» ها

---

۱. ر.ك: محمدرضا جلالی نائینی، *مقدمهٔ اُپانیشاد*، ج ۱، ص ۴۳. و همین کتاب بخش لغت نامهٔ سانسکریت، ج ۲، ص ۵۲۰ـ ۵۲۱؛ و سروپالی راداکریشنان؛ همان، ج ۱، ص۱۳۲ـ ۱۳۶؛ و

. Stutley Margaret and James, *Adictionary of Hinduism*, P.60-61

بیست وچهارمین منجی یا «تیرتهنکاره»ی این مکتب به حساب می آید. آن ها معتقد بودند شناخت پنج قسم است:

۱ـ شناخت معمولی، از طریق ادراك حسی؛

۲ـ شناخت از طریق کتب مقدّس؛

۳ـ شناخت بی واسطه و حضوری؛

۴ـ شناخت افکار دیگران یا ذهن خوانی؛

۵ـ دانش کامل که مخصوص نفوس زکیّه بوده و در نتیجه تهذیب نفس و صیقل روح حاصل می شود.

تأکید بر نسبیت قضایا و پرهیز از تعیین قطعی هویّت اشیا بر اساس یکی یا برخی از ابعاد و خصوصیات، یکی دیگر از ویژگی های این مکتب است که بر اساس آن، مثلاً نمی توان همانند بودا ماهیت و غایت اشیا را حرکت دانست؛ هر چند اشیا به لحاظ حالات و خصوصیات متغیّر هستند؛ زیرا در این صورت این همانیِ بنیادی اشیا مورد غفلت واقع می شود. اشیا را از دیدگاه های مختلف می توان در نظر گرفت که در این صورت ممکن است دارای احکام متعارض و متناقض و در عین حال صحیح باشند؛ مثلاً هم موجود و هم غیرموجود باشند.[1]

در دیدگاه این مکتب واقعیات دو دسته اند:

۱ـ موجودات جان دار و ارواح (جیوه)؛

۲ـ اجسام بی جان (آجیوه).

---

۱. سروپالی راداکریشنان، همان، ج۱، ص۱۴۰ـ ۱۴۱.

اجسام خود مشتمل بر چهار دسته اند: ماده، فضا، اصل عامل حرکت و اصل عامل سکون.

ماده که از اتم های ابدی و نامتناهی تشکیل شده است، طیف گسترده ای را شامل می شود، از مواد ثقیل و محسوس گرفته تا مراتب لطیف ماده که نامحسوس هستند. حواس و ادراکات نیز صورتی از صورت های ماده هستند. لطیف ترین صورت ماده، مادهٔ «کَرمه» است که محصولِ اعمال و رفتار ناشایست انسان بوده و دارای انواع و اقسامی است، و هم چون پرده های متوالی صرافت و صفای روح را که خصلت ذاتی آن است پوشانده کور می کند، و بدین سان، در نتیجهٔ فعل و انفعال این ماده با جوهر روح و اثر وضعی آن، جنبه های مختلف زندگی بعدی فرد اعم از نوع خانواده، وضع جسمانی، مدت زندگی، ادراك و ... شکل می گیرد.[۱] فقط در ریاضت سخت و انضباط در رفتار است که روح موفق می شود مادهٔ «کَرمه» را از خود دور سازد. در جنبهٔ اخلاقی «جین»ها به پنج اصل متعهد هستند:

۱ـ «اَهیمسا» یا پرهیز از آزار و خشونت؛

۲ـ راست گویی؛

۳ـ پرهیز از دزدی؛

۴ـ پرهیز از لذّت جسمانی؛

۵ـ پرهیز از حرص و آز.

بدین لحاظ این مکتب، دنیا گریز و ریاضت گرا است و مهاویره شخصاً

---

۱. جان بی ناس، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، ص ۱۶۷ـ ۱۷۰؛ داریوش شایگان، همان، ج ۱، ص ۲۰۰ـ۲۰۷.

تجسّم یک مرتاض کامل بود. سه دستورالعمل اصلی «جین»ها که آن را سه یاقوت می نامند، عبارت اند از: اعتقاد صحیح، شناخت صحیح و رفتار صحیح.[۱]

از لوازم اعتقاد صحیح پرهیز از خرافه های سه گانه است:

الف) تمسک به برخی اشیا برای تطهیر؛

ب) پرستش خدایان و توسل به آن ها برای شفای امراض؛

ج) رجوع به افرادی به عنوان متولیان دین.

بر این اساس «جین»ها هر چند به وجود خدایان متعدد معتقد اند، ولی آن ها را در زندگیِ مؤثر نمی دانند و وجود خدای واحدِ قادرِ مطلق را نیز منکر هستند. بدین لحاظ برای انسان منزلتی برتر از خدایان قائلند؛ زیرا خدایان نیز برای رهایی باید به صورت انسان زاده شوند.

## مکتب بودا

گوتاما بودا، مکتب بودا را در حدود قرن ششم ق.م و در شمال هند بنیاد نهاد. این مکتب در طول زمان به شعبه ها و شاخه های متعددی منشعب گردید که دو شاخه اصلی آن عبارت اند از:

۱ـ هینه یانه (تره واده)؛

۲ـ مهایانه.

کهن ترین منابع مکتوب این مکتب مجموعهٔ «تری پیتیکه» یا سه سبد دانش است که خود مشتمل بر سه مجموعهٔ «سوتاپیتیکه»، «وینیه پیتیکه» و

---

۱. محمدرضا جلالی نائینی، همان، ج۱، ص۴۷ـ ۴۹.

«آبهی دهرمه پیتیکه» است. اصول اندیشه ها و تعالیم بودا و نیز آداب و مقررات رهبانیت بودایی، مهم ترین موضوعات مورد بحث در این مجموعه است.

اساسی ترین مبانی این مکتب که کم و بیش مورد قبول همهٔ فرقه ها و مکاتب بودایی است عبارت اند از:

۱ـ قانون رنج جهانی یا چهار حقیقت بودایی، که مشتمل بر چهار اصل است:

الف) اصل وجود رنج؛

ب) منشأ رنج؛

ج) درمان رنج؛

د) و راه عملی فرونشاندن رنج.

بر اساس این قانون که هستهٔ مرکزی تعالیم و فلسفهٔ بودایی است، هستی نه رنج آور، بلکه عین رنج است و همهٔ مظاهر زندگی مثل پیری و بیماری گویای آن است. منشأ رنج میل به زندگی و عطش زیستن است و راه فرو نشاندن آن، قطع علایق و وابستگی های مادی و نابودی همهٔ تمایلات نفسانی است.

طریق وصول به این امر هشت چیز است: ایمان درست، نیت درست، گفتار درست، کردار درست، زیست درست، کوشش درست، پندار درست، توجه و مراقبهٔ درست.

۲ـ زنجیرهٔ علل دوازده گانه

بودا به زنجیره ای از علل معتقد بود که در تحلیل او علّت و اساس درد و رنج انسان را که در نهایت، جهل و نادانی است، نشان می دهد. مقصود از نادانی و جهل، ندانستن حقایق مربوط به رنج و منشأ و راه درمان آن است. این امر موجب می شود تا شخص در یک جریان قانون مند علّی بار دیگر به جهان باز

گردد و متحمّل درد و رنج زندگی شود. ترتیب این زنجیره به این گونه است:

«بر نادانی، کَرمه وابسته است؛ بر کَرمه، آگاهی وابسته است؛ بر آگاهی، نام و صورت وابسته است؛ بر نام و صورت، شش احساس[۱] وابسته است؛ بر شش احساس، تماس وابسته است؛ بر تماس، احساس وابسته است؛ بر احساس، میل وابسته است؛ بر میل، دل‌بستگی وابسته است؛ بر دل‌بستگی، هستی وابسته است؛ بر هستی، تولّد وابسته است؛ بر تولّد، دوران پیری، مرگ، محنت، ناله، رنج و غصه و نومیدی وابسته است». [۲]

### ۳ـ نفی روح و شخصیّت ثابت

بر اساس این اعتقاد، بودا وجود هر حقیقت ثابت ابدی به نام روح را که از پیکری به پیکر دیگر انتقال یابد، نفی می کند و در عین حال به تناسخ و «کَرمه» و تأثیر زندگی فعلی در حیات آینده، معتقد است و آن را به نحو دیگری توجیه می کند «ویجنیانه (دانستگی) که در رحم مادر برای تشکیل یک موجود جدید فعالیت می کند، یک روح متناسخ نیست، بلکه یک سنکاره است که متغیّر و اساساً غیر ذاتی است» [۳]. در اعتقاد او فردیت، چیزی جدای از ترکیب اجزای تشکیل دهندهٔ انسان نیست. این اجزا عبارت اند از: جسم، احساس، ادراك، تأثّرات ذهنی و آگاهی.

مجموع این امور فرد را سامان می دهد و تا مدتی ادامه می یابد. آن چه واقعیت دارد تداوم این ترکیب در طول زندگی ها است نه وجود جوهری ثابت به نام نفس یا روح. و البته این به معنای اصالت دادن به ماده نیست؛ زیرا بودا با

---

۱. هندی ها به حس ششمی به نام هوش معتقد هستند.

2. Smart Ninian, *The World's Religions*, P.62.

۳. سروپالی راداکریشنان، *همان*، ج ۱، ص۱۶۳.

همین قاطعیت وجود جسم را نیز انکار می کند «روح و جسم هر دو عبارت اند از مجموعه نمودارهایی درهم و برهم که پدید می آیند و نابود می شوند»[1].

**۴ـ تغییر مستمرّ همهٔ اشیا و نفی هر گوهر ثابت**

علی رغم ظاهر ثابت اشیا، هیچ موجود ثابتی در جهان وجود ندارد و همه چیز در معرض دگرگونی و نابودی است و هیچ حقیقتی از این اصل در امان نیست. خدایان نیز مشمول این قانون هستند. برهمین اساس بسیاری از محققان غربی معتقد شده اند که از نظر بودا، وجود ثابت و لایتغیّری که منشأ اشیا و موجودات بوده و در زندگی و سعادت انسان مؤثر باشد؛ یعنی همان تصوّری که در مورد خدای قادرِ مطلق موجود است، وجود ندارد. اما برخی دیگر معتقدند که آن چه بودا نفی کرده و از پرستش و توسّل به آن ها برحذر داشته است، آلهه و خدایان است و این نه نفی توحید که نفی شرك است.[2]

البته پس از بودا، اعتقاد به موجودات الوهی و یا نیمه الوهی متعدد در بین بودایی ها و به خصوص فرقه هینه یانه رواج پیدا کرد به صورتی که امروزه از نظر بسیاری از بودایی ها، او جنبه ای الوهی داشته و در معابد پرستش می شود.

**۵ـ «نیروانه» و وصول به آن**

نیروانه مطلوب نهایی و غایتِ سلوك عارفان بودایی است، اما هیچ تفسیر روشن و صریحی از ماهیت آن در منابع بودایی نیامده است و گفت و گو و تفسیر در مورد آن را جایز نمی دانند. شاید بتوان آن را حالت سکون و آرامش مطلق

---

۱. هرمان الدنبرگ، *فروغ خاور*، ترجمهٔ بدرالدین کتابی، ص۲۴۳؛ ر.ك: سروپالی راداکریشنان، *همان*، ج۱، ص۱۶۳.

۲. علی شریعتی، *تاریخ و جامعه شناسی ادیان*، ص۴۲۵؛

_ Arvind Sharma, *Our Religions*, P.76.

دانست، حالتی که همهٔ تمایلات و گرایش ها در انسان به صفر می رسند. معنای دیگر آن به لحاظ انتولوژی، اضمحلال جمیع صور و تعیّنات است.[1]

در مجموع، آن چه از توصیفات و قراین مطرح شده در مورد نیروانه به دست می آید. این مطلب است که نیروانه فقط مقامی نیست که در جهانی دیگر در انتظار شخص نجات یافته است، بلکه کمالی است که در همین جهان نیز از آن بهره مند می شود.[2]

## نگاهی به فلسفهٔ چینی

### ویژگی های کلی فلسفهٔ چینی

تاریخ اندیشهٔ چینی به گذشته ای بسیار دور باز می گردد که چینی ها بر حسب دوران اقتدار و سلسلهٔ حکمرانان آن سرزمین، آن را به ادوار مختلف تقسیم نموده و نام گذاری کرده اند. از این میان، دورهٔ جو (۱۱۲۲ـ ۲۵۶ ق.م) عصر طلایی تفکّر چینی به حساب می آید که بنیان فرهنگ و اندیشهٔ چینی در آن بنا نهاده شد، به خصوص قرن ششم تا سوم قبل از میلاد که دورهٔ شکوفایی فلسفهٔ باستانی چین و پیدایش صد مکتب بود.

ویژگی کلی اندیشهٔ چینی، که نظر اکثر محققان را به خود جلب کرده است، تعلّق خاطر آن به سیاست و ادبیات و هنرهای زیبا و بیش از همه، اخلاق و روابط اجتماعی به جای مباحث مابعدالطبیعی بود؛ البته آیین «دائویی» در این

---

1. Stutley - Margaret and James, Dictionary of Hinduism, P.210 - 211.

۲. هرمان الدنبرگ، فروغ خاور، ترجمه بدرالدین کتابی، ص۲۵۳.

میان یک استثناست، بدین لحاظ ذهن و دل چینی به جای آن که در اندیشهٔ خدا و سایر موضوعات و مفاهیم دینی و متافیزیکی بوده باشد، بیش تر معطوف به انسان در مقام عضوی از اجتماع و جزئی از طبیعت بوده و در اندیشهٔ هم‌آهنگی بین این سه به سر برده است، و در یک کلام بیش از آن که اُخروی باشد، دنیوی بوده است. مابعدالطبیعی ترین جنبهٔ این اندیشه، که هستهٔ مرکزی برخی مکاتب چینی، مثل مکتب دائو را تشکیل می دهد، پرداختن به دائو است که به معنای راه است و تفاسیر متعددی از آن به عمل آمده و تلقی عمومی از آن عبارت است از: روال کلی، سنّت و قانون عام حاکم بر طبیعت و هستی.

دو کرانهٔ اصلی تفکّر فلسفی چینی، اندیشهٔ کنفوسیوسی و تفکّر دائویی است که اولی انسان گرا و زمینی است و دومی عرفانی و آن جهانی، و تعارض پر سابقهٔ بین این دوجریان، نوعی تعادل را در اندیشهٔ چینی موجب شده است.[1]

این دو مکتب به ضمیمهٔ دو مکتب «موزه» و «قانون»، مهم ترین مکاتب فلسفی چینِ باستان به شمار می روند که مهم ترین فیلسوفانِ آن دوره، نمایندگان این مکاتب هستند؛ مثل کنفوسیوس، منسیوس، لائوزه، جوانگ‌زه، یانگ جو، موزه، سیون زه و هان فی زه.

در این جا به اختصار این چهار مکتب را توضیح می دهیم:

## مکتب کنفوسیوس

این مکتب که از مهم ترین و نافذترین مکاتب فکری و فلسفی چین است

---

۱. ر.ك: چوجای و وینبرگ جای، *تاریخ فلسفهٔ چین*، ترجمهٔ ع. پاشایی، ص۲۳ـ ۲۵؛ و نیز سروپالی راداکریشنان، *همان*، ج ۱، ترجمهٔ خسرو جهانداری، ص۵۷۵ـ۵۷۷.

(حدود قرن ششم ق. م) کنفوسیوس آن را ترویج کرد و تا امروز بیش از همهٔ مکاتب فکری، اخلاق، رفتار و اندیشهٔ مردم چین را تحت تأثیر قرار داده است. مهم‌ترین شارحان و مروجان این مکتب منسیوس و سیون‌زه بودند، که اختلاف نظر آن‌ها در مورد ماهیت و سرشت انسان، بسیار مشهور است. منسیوس معتقد به نیکی سرشت انسان و سیون‌زه مخالف آن بود، وی عقیده داشت که نیکوکاری و اقدامات خوب انسان‌ها منبعث از نیکو سرشتی آن‌ها نیست، بلکه محصول تعلیم، تربیت، تلاش و مجاهدهٔ آدمی است.

هدفِ اصلیِ کنفوسیوس ایجاد جامعه‌ای منظم، با فرهنگ و متکی بر روابط صحیحِ انسان‌های فرهیخته بود که درون آن، شخصیت فرد کامل می‌شود. او در راه رسیدن به چنین هدفی، تفسیر میراث فرهنگی کهن را از وظایف عمدهٔ خود، می‌دانست و تعالیم خویش را نه تعلیمی جدید، بلکه محصول خردورزی و دوراندیشی خردمندان پیشین می‌دانست که مورد غفلت واقع شده و او اکنون در صدد احیا و تفسیر آن بود.

تعالیم اصلی کنفوسیوس را می‌توان در چند امر خلاصه کرد:

۱ـ «لی» یا آیین استفادهٔ صحیح از آیین‌ها و مراسم برای اعتلای روحیهٔ افراد و تصحیح روابط اجتماعی و تقویت حسّ زیبایی پسندی و خیرگرایی که در این میان موسیقی از اهمیت فراوانی برخوردار بود.

۲ـ تصحیح روابط پنج گانه: این پنج رابطه عبارت‌اند از: رابطهٔ پدر و پسر، رابطهٔ فرمانروا و رعیت، رابطهٔ زن و شوهر، رابطهٔ برادر بزرگ و کوچک، رابطهٔ دوستان با یکدیگر.

هر کدام از این گروه‌ها باید بر اساس خیرخواهی، مدارا، لطف و شفقت و

مطابق مسئولیت و عنوان فرد عمل نماید و به همین علت بر مسئله «اصلاح عناوین» تأکید می کند.

۳ـ اصلاح عناوین: از اهم عوامل اصلاح جامعه، اصلاح نام ها یا عناوین است، به این معنا که امور و مسئولیت ها به گونه ای باشند که با معنای عناوین مربوط به خود تطبیق نمایند؛ زیرا که هر نام متضمن مسئولیت ها و وظایف خاصی است که باید رعایت شود.[۱]

۴ـ راه یا «دائو»: «از نظر او جریان کلی تربیت باید در مسیر تحققِ «راه» باشد؛ یعنی شیوه ای از زندگی، که منعکس کننده و بیان گر فضیلت و هم آهنگی است که او آن همه دغدغهٔ آن را داشت. او گاهی از راه به عنوان «راه آسمان» یاد می کرد»[۲].

۵ـ تقدیس و تبعیت از «آسمان»: «اعتقاد کنفوسیوس به آسمان در راستای اعتقاد و اندیشهٔ پیشینیان او بود و به احتمال زیاد به یک موجودِ الهیِ متعالی عقیده داشت، اما برخی از دیدگاه های متداول زمان خود را در مورد حکم آسمان انکار کرده است».

«او نه به یک جزمیت الهی معتقد بود که مستلزم جزا و پاداش گریز ناپذیر باشد، و نه به جبری گری طبیعی عقیده داشت، بلکه از این آموزه حمایت

---

۱. ر.ك:

Smart Ninian, *The Religious Exprience of Mankind*, P.169 - 170

ـ و نیز چوجای و وینبرگ جای، *تاریخ فلسفهٔ چین*، ترجمهٔ ع. پاشایی، بخش کنفوسیوس و جان بی ناس، *تاریخ جامع ادیان*، ص ۳۷۷ـ۳۸۹.

2. Smart Ninian, *The Religious Exprience of Mankind*, P.170.

می کرد که شخص باید تابع آسمان باشد». [۱]

## مکتب دائو

این مکتب را که به مکتب «لائو» نیز معروف است (حدود قرن ششم ق. م) لائوزه بنیان گذارد و رواج داد. در زمان لائوزه اندیشهٔ «دائو» اهمیت فراوان پیدا کرد و به عنصر اصلی و هستهٔ مرکزی این مکتب تبدیل شد، به نحوی که این مکتب را آیین دائو خواندند، هر چند شخصیت های برجستهٔ این مکتب در تفسیر و برداشت این مفهوم با هم یک سان نبودند. اساس این مکتب اعتقاد به دائو، هم آهنگی و هم سویی و سر سپردن به آن است و این مهم نه با اعمال و رفتاری خاص، بلکه با بی عملی و عدم تلاش در تغییر جریان عام و طبیعیِ طبیعت انجام می پذیرد و بدین لحاظ است که فلسفهٔ دائوی را فلسفهٔ بی عملی نیز گفته اند و آن از این نظر، درست نقطهٔ مقابل مکتب کنفوسیوس قرار دارد؛ زیرا مکتب دائو برخلاف ماهیت اجتماعی مکتب کنفوسیوس، ماهیتی ضد اجتماعی داشت و با تمدن و ظواهر آن موافق نبود و راه حل اصلی مشکلات انسان را طبیعی زیستی و بازگشت به گذشته و روی گردانی از تمدن و مظاهر آن می داند. [۲]

البته باید دانست که مکتب دائو در مقام یک فلسفه با آیین دائو به صورت یک دین از هم متمایز و حتی گاهی با هم متعارض هستند، برای مثال اولی همان گونه که اشاره شد بر تبعیت از طبیعت تأکید و توصیه می کند، در صورتی

---

1. Ibid, P.169 - 170.

۲. ر. ك: چوجای و وینبرگ جای، همان، ص۲۵ـ ۲۶؛ جان بی ناس، *تاریخ جامع ادیان*، ص۳۴۵ـ۳۵۸؛ و راداکریشنان، همان، ص۵۸۱ـ ۵۸۲.

که دومی بر خلاف آن موعظه می کند[1]، که البته مبحث آیین دائو از بحث ما خارج است.

نکتهٔ دیگر در اندیشهٔ دائویی این است که هر شیء طبیعی در عالم، ترکیبی است از دو نیروی «یانگ» و «یین». اولی نیروی مثبت و مذکّر و فاعل طبیعت است و دومی نیروی منفی، مؤنث و منفعل از طبیعت. این دو نیرو در اشیا کاملاً با هم درآمیخته و دائماً به هم تبدیل شده و تغییر صورت می دهند؛ مثلاً نور، حرارت، آسمان و جهت شمال مظهرِ «یانگ» و سایه، سرما، زمین و جهت جنوب مظهر «یین» هستند. خلاصه آن که «آموزهٔ اصلی دائوئیزمِ کهن این است که دائو منشأ یکتای عالم و تعیین کننده و یا موجب همه چیز است. و همه چیز در جهان از دو بخش منفی و مثبت ترکیب شده و این دو بخشِ متضاد دائماً به یکدیگر تبدیل می شوند، و این که مردم نباید برخلاف طبیعت عمل کنند، بلکه باید از قوانین طبیعی تبعیت نمایند».[2]

در این مکتب، مقصد نهایی از سیر و سلوک، وحدت با دائو و یکی شدن با آن است. همان گونه که اشاره شد تلقی و تفسیر علمای دائویی از «دائو» متفاوت است. لائوزه، دائو را نیروی برانگیزانندهٔ عالم می دانست و معتقد بود که همه چیز از دائو می آید و به سبب آن هستی می یابند و چون چنین است «پس خود آن الزاماً نمی تواند چیزی باشد. چیزها دارای نام هستند؛ یعنی صفاتی دارند که به خاطر آن ها نامیده می شوند ...، ولی دائو الزاماً چیز خاصی نیست. از این رو، الزاماً نامی ندارد».[3]

---

1. Sharma Arvind, *Our Religions*, P.239.

2. Ibid, P.232.

۳. سروپالی راداکریشنان، همان، ص ۵۸۶.

«دائو به طور ازلی و ابدی غیرفعّال است، ولی با این همه، هیچ چیزی و کاری نیست که او نکرده باشد».[۱]

«دائو به صورت خود انگیخته و بدون هیچ اراده و قصد عمل می کند: انسان خود را با زمین منطبق می سازد، زمین با آسمان، آسمان با دائو و دائو بر خود انگیختگی».[۲]

«دائو و رای توانایی و استعداد درك عادی و عقل انسان است، اما انسان ها می توانند با شهود و مکاشفه آن را دریابند».[۳]

جوانگ زِه (متولّد ۳۶۹ق.م) و از برجسته ترین شخصیت های دائویی پیرو لائوزه، اندیشهٔ دائو را ابتدا از لائوزه اخذ کرد و در مورد آن نوشت:

«دائو حقیقت و اثر خود را دارد، اما بدون عمل و صورت است ...، و آن منشأ و اصل خویش است و قبل از آن که آسمان و زمین به وجود آیند از زمان های کهن وجود داشته است.»[۴] اما به تدریج تصور وی در مورد دائو تغییراتی کرد قدمی به جلو برداشت و دائو را به «راه» تحوّل و دگرگونی مدام تفسیر کرد.[۵] بر اساس این تفسیر «دائو اصلی است مشتمل بر طبیعت که در تحوّلی مدام که برحسب دو اصل یین و یانگ تعلیل می شود، می باشد».[۶]

تأکید بر تحوّل و دگرگونی دائو به وسیله جوانگ زه، وجه تمایز اصلی

---

۱. جان بی ناس، *همان*، ص۳۵۱.

2. Sharma Arvind, *Our Religions*, P.241.

3. Ibid, P.241.

4. Ibid, P.245.

۵. کتاب حاضر فصل فلسفهٔ چینی، مبحث مکتب دائو.

6. Smart Ninian, *The Religious Experience Of Mankind*, P.178.

تفسیر وی با تفسیر لائوزه می باشد. تفسیر سومی نیز از جوانگ زه در مورد دائو نقل شده است و آن عبارت است از برترین حالت روحی که تجربه ای ذهنی و باطنی است و در فراغت کامل و خاموشی همه حواس و ادراکات حاصل می شود.[1]

## مکتب موزه یا مهیزم

این مکتب که گاهی به نام بنیان گذار آن خوانده می شود از بسیاری جهات شبیه مکاتب سوسیالیستی و کمونیستی امروز است. موزه خودش به طبقات پایین اجتماع تعلّق داشت و عمدتاً به دنبال استیفای حقوق این طبقه بود. بنابراین، با تمایلات اشرافی کنفوسیوس و خوی تجمّل گرایی موافق نبود و بر قناعت و ساده زیستی تأکید می ورزید و با هر نوع اسراف و ریخت و پاش که به نام رسوم و آیین انجام می گرفت، مخالف بود. با بی عملی دائوی ها نیز موافق نبود و مردم را دعوت به عمل می کرد و خواستار برترین خوبی برای بیش ترین تعداد بود.

## مکتب قانون گرایان

شخصیت اصلی این مکتب هان فی زه (پنجم ق.م) است. این گروه خواستار حکومتی مقتدر، قانون مدار و حتی خودکامه بوده و تربیت محض را برای هدایت و رهبری انسان ها کافی نمی دانستند. بدین لحاظ اعمال قدرت و اجبار را برای هدایت مردم و تحقق خیر و صلاح آنان لازم می دانستند؛ زیرا

---

1. Sharma Arvind, *Our Religions*, P.246.

معتقد بودند که انسان ذاتاً خودخواه و خودپرست خلق شده است.

همان گونه که قبلاً اشاره شد، مکاتب چهارگانهٔ فوق، مهم‌ترین مکاتب فکری چین باستان بودند که بر فکر، اندیشه و فرهنگ چینی اثری عمیق بر جای نهادند. از بین این‌ها دو مکتب «مهیزم» و «قانون گرا» دوام چندانی نیافتند و با وجود تأثیر فراوانی که بر جای نهادند به تدریج از میان رفتند، اما دو مکتب اول، یعنی کنفوسیوس و دائو توانستند از خلال تحوّلات مختلفی که در این سرزمین رخ داد، جان سالم به در برند و کم و بیش با تغییراتی تا به امروز ادامه یابند.

در فاصلهٔ قرن اول پیش از میلاد تا قرن سوم میلادی، آیین بودا به تدریج وارد چین شد و به سرعت در بین طبقات مختلفِ مردم چین رواج پیدا کرد. این امر موجب شد تا به مرور جریانات جدیدی که محصول ترکیب مکاتب چینی با آیین بودا بودند، به وجود آیند. مهم‌ترین این جریاناتِ ترکیبی آیین «چان» و مکتبی دیگر به نام «نوکنفوسیوسی» بود. اولی محصول ترکیب آیین بودا با مکتب دائو و دومی نتیجهٔ ترکیب آیین بودا با مکتب کنفوسیوس بود، که البته از آیین دائو نیز تأثیر پذیرفته بود.

اساسِ مکتب چان، که در ژاپن «ذِن» خوانده می‌شود، به کسب بینش و نیل به روشن شدن از طریق مدیتیشن یا تأمّل در خویشتن است و مکتب نوکنفوسیوسی تلاشی بود برای جمع اندیشه‌های متعارضِ مکتب کنفوسیوس و آیین بودا. برای مثال آیین کنفوسیوس، دنیاگرا، واقع گرا و معتقد به تلاش و کوشش بود، در حالی که مکتب بودا، آن جهانی، ذهن گرا و در جست و جوی آرامش دل بود. در نتیجهٔ این تلاش، دو مکتب نوکنفوسیوسی آن هم به وسیلهٔ دو برادر شکل گرفت که یکی متمایل به آیین بودا و اصالت تصور بود (مکتب

مینگ) و دیگری متمایل به آیین کنفوسیوس، خردگرا و معتقد به اصالت واقع بود (مکتب سونگ). با وجود این، هر دو در تبعیت از کنفوسیوس و تأکید بر اهمیتِ وظایف اجتماعی، یک صدا بودند.

این دو مکتب تا قرون اخیر که هجوم اندیشه های غربی و به خصوص کمونیسم وضع را دگرگون ساخت، مهم‌ترین جریان های فکری و فلسفی مردم چین بودند.

# فلسفهٔ هندی

نوشتهٔ

نینیان اسمارت

Ninian Smart

در زبان «سانسکریت» کلمه ای واحد معادل واژهٔ «فلسفه» به معنای جدید و غربی آن وجود ندارد. در عین حال، استعمال کلمهٔ «دَرشَنه»[1] (به معنای «مشاهده») برای یک نظام مابعدالطبیعی، گویای دو خصیصهٔ عام فلسفهٔ هندی است:

۱ـ این فلسفه، از گذشته ای کاملاً دور، در برخی از نظام های سنّتی، تبلور یافته است. ۲ـ این نظام ها بر نجاتشناسی یا الهیات تکیه دارند و فرض بر آن است که به بینشی از جهان می انجامند که مستلزم تجربهٔ دینی و یا عرفانی است.

تسلّط دین بر فلسفه در سراسر دوران تفکر کلاسیک و میانهٔ هند، رسماً در این نظریهٔ سنّتی تصدیق شده است که هدف غایی فلسفه «مُکشه»[2] یا رهایی است. این تسلط به این معنی هم هست که فهم ادلّه ای که برای ساخت «دَرشَنه»ها یا دیدگاه های مختلف می بایست در صور گوناگون تجربیات دینی و تمایلات

---

1. *darśana*
2. *mokṣa*

کلامی[1] یافت شود، لازم است.

با وجود این، گرایش های طبیعت گرایانه و مادّه گرایانه در تفکّر هندی موجود بوده و هست و اگر چه ممکن است عوامل دینی، بیش تر مبیّن جنبه های محوری «دَرشَنه»ها باشند؛ اما عوامل مؤثّر دیگری نیز (همانند عوامل ما قبل علمی و معرفت شناختی) در ساختار آن ها وجود دارند. به علاوه، در جریان تأثیر متقابل دیدگاه ها در یکدیگر، گسترش قابل ملاحظه ای در احتجاج فلسفی و پیش رفتی در منطق، حاصل شده است؛ از این رو، مناسب است که در ابتدا به توصیف خاستگاه و ساختار نظام های مابعدالطبیعیِ عمده بپردازیم و آن گاه به توصیف دلایل و نظریاتی بپردازیم که در مورد برخی عناوین کلیدی فلسفی عرضه شده است و سرانجام پیش رفت های فلسفهٔ هندی جدید را توضیح دهیم (که برخلاف آثار سنّتی، عمدتاً به انگلیسی نوشته شده است).

## تاریخ و تبلور اولیهٔ دیدگاه ها

به دلیل جهت گیری دینیِ اغلب فلسفه های هندی، این دیدگاه ها معمولاً برحسب تأیید و یا عدم تأیید اعتبار متون «ودا»[2]، به دو دستهٔ سنّتی و غیرسنّتی[3]، طبقه بندی شده اند. از میان این متون مقدسِ هندو و یا سنّتی، از حیث سبک و سیاق، مابعدالطبیعی ترین و منظم ترین آن ها

---

1. theological interests
2. Veda
3. orthodox and un orthodox

«اُپه نیشد»[1] ها هستند؛ اما رشته های گوناگونی از تفکرات در آن ها مطرح شده است که غالباً متعارض می نمایند. این تنوع اندیشه، آزادی عمل قابل توجهی را در تفسیر این متون، روا داشته است، به طوری که سنّت گرایی متن گرایانه[2] به یک دیدگاه واحد، رهنمون نشده است. از این رو، علمای مابعدالطبیعهٔ هندو در التزامشان [به این منابع] طیفی را از مطلق گرایی و خداباوری دینی تا الحاد و بی خدایی تشکیل می دهند. در رأس مکاتب غیرسنّتی، دو مکتب «بودیزم» و «جینیزم» قرار دارند که به کتب مقدّس خاصِ خودشان ـ که برخی از آن ها از جهت روش کار به نحو چشم گیری فلسفی و استدلالی هستند ـ و نیز به مادّه گرایی ـ مکتب چارواکه[3] ـ نظر دارند. مادّه گرایی در ابتدا رشد خوبی داشت، ولی به دلایلی چند از ادامهٔ حیات به عنوان یک دیدگاه سنّتی ناکام ماند. از این رو، در متونِ جامع به ندرت اثری از آن به چشم می خورد.

«ودا» در هند شمالی، در میان آریاها (اخلاف مهاجمان هندو ـ اروپایی هند) و در حدود ۱۵۰۰ ق.م. به وجود آمد. سنن مربوط به کتب مقدّس عمدتاً از قرن هشتم ق.م. تا اوایل قرن پنجم ق.م، شکل گرفت. «اُپه نیشد»های اصلی از حدود ۸۰۰ ق.م. در دست تألیف بود و تعالیم بودا و وارذمانه که بعدها در قوانین رسمی غیرسنتی ثبت و ضبط شد، در اواخر قرن ششم و اوایل قرن پنجم ق.م. تدوین شد. در فاصلهٔ بین ۴۰۰ ق.م. تا حدود ۶۰۰ ب.م. متون اصلی هندو که به

---

1 *Upanisads.*

2. scriptural orthodoxy

3. Cārvāka

«سوتره»[1] ها (به معنای «رشته ها») معروف است، به وجود آمد. این کتابچه های حاوی کلمات قصار[2]، تلاش منظمی برای تنسیق شاخه های مختلف معرفت، مثل احکام عبادی، دستور زبان، قانون و مابعدالطبیعه بود. از آن جا که این ها دارای ساختار رمزی و یادیارانه[3] بوده و استدلال های پیچیدهٔ نهفته در ورای هر مدّعایی را به محصّل یادآور می شدند، درنتیجه نیازمند تفسیر بودند. هر دیدگاهی کتابچهٔ خاص خود را داشت و مفسّران بعدی در مورد هر یک از آن ها نظام های فکری گسترده ای را پرداختند. مکاتب مختلفی نیز از درون مکتب بودایی ظاهر شدند که از کثرت گرایی لاادری گرایانهٔ[4] «تره واده»[5] تا وحدت گرایی ایدئالیستی «مهایانه»، گسترش داشت. از «جینیزم» که محافظه کارتر و بی انعطاف تر بود، شاخه های مابعدالطبیعی چندان مهمی سر برنیاورد.

از قرن هشتم تا شانزدهم، نوشتارهای فلسفی افزایش فراوانی یافت و نیمهٔ اول این دوره، عصر طلایی مابعدالطبیعهٔ هند بود. قرن هفدهم و هیجدهم حاصل چندانی نداشت؛ ولی در اواخر قرن نوزدهم، فلسفهٔ هندی با مابعدالطبیعه اروپایی و به ویژه با صور پس هگلی[6] فلسفهٔ بریتانیا، تماس برقرار کرد. تشابه این ها و برخی نظریات کلاسیک هندو،

---

1. sūtras
2. aphoristic manuals
3. mnemonic
4. agnostic pluralism
5. *Theravāda*
6. post - Hegelian

یکی از عوامل تجدید حیات مکتب هندو در خلال یک صد سال گذشته بوده است؛ از این رو، تاریخ فلسفی هند را شاید بتوان تقریباً به دوره های اصلی زیر تقسیم کرد:

۱ـ از ۸۰۰ تا ۴۰۰ ق. م؛ دورهٔ شکل گیری سنّت های اصلی مربوط به کُتب مقدّس؛

۲ـ از ۴۰۰ ق. م تا ۶۰۰ ب. م؛ دورهٔ «سوتره ها»؛

۳ـ از ۶۰۰ تا ۱۶۰۰؛ دورهٔ نظام پردازی های مفصل؛

۴ـ از ۱۸۵۰ به بعد هم دورهٔ جدید می باشد. این تاریخ ها طبعاً تنها به عنوان طرحی برای نظم بخشیدن به مسائل و گرایش های متداخل، در نظر گرفته شده است. این چهار دوره را برای سهولت می توان دورهٔ اولیه، کلاسیک، میانه و جدید نامید.

به طور سنّتی «دَرشَنَه»های درست آیین یا سنّتی را به شش نظام تقسیم می کنند که دو به دو به هم مرتبطند: یوگا[1] و سانکهیه[2]، میمانسا[3] و ودانته[4]، نیایه[5] وایشیشیکه[6]. از جهت نظری، در هر یک از این جفت ها اولی از هر کدام اساساً عملی است و دومی مبنای مابعدالطبیعیِ آن گرایش عملی است. از این رو، فرض بر این است که «یوگا» با فنون

1. Yoga
2. Sāṃkhya
3. Mīmāmsā
4. Vedānta
5. Nyāya
6. Vaiśeṣika

تسلّط بر خویش[1] سروکار دارد و «سانکهیه» به ترسیم ساختار جهانی می‌پردازد که غایات و اهداف «یوگا» قبلاً آن را مفروض گرفته است. و فرض بر این است که «میمانسا» تفاسیر متون آیینی «ودایی» را منظم می‌سازد و «ودانته» به جست و جو در مفاهیم مابعدالطبیعی که در ورای این آیین ها قرار دارند، می‌پردازد. اما به چند دلیل، این تقسیم بندی شسته و رُفته، کارآیی ندارد: اول این که، اگر چه یوگا ساختار اصلی خود را به سانکهیه مدیون است، اما در برخی جزئیات از آن جدا می‌شود و از این رو، یک دیدگاه مابعدالطبیعی مجزاً را به وجود می‌آورد. دوم این که، میمانسا مفروضات مابعدالطبیعی خاص خود را دارد که مخالف مفروضات ودانته است. سوم این که، ودانته خودش مشتمل بر چند مکتب فرعی با اهمیّت های متفاوت است که اختلاف آن ها با یکدیگر در برخی جهات بیش تر از اختلاف مثلاً میان میمانسا و سانکهیه است. مهم ترین فرقه های ودانته ای عبارت اند از: نا ثنویت[2] (یا «آدوایته»[3] که مهم ترین شارح آن شنکره[4] بود)، نا ثنویت مشروط[5] (یا ویشیشتادوایته[6] که به ویژه رامانوجه[7] آن را بسط داد) و ثنویت

---

1. self control.

2. Nondualism

3. Advaita

4. Śankar

5. Qualified Nondualism

6. Viśiṣṭādvaita

7. Rāmānuja

(دوایته[1] که به وسیلهٔ مَدهوَه[2] رشد نمود). این عناوین به ترتیب دال بر روابطی هستند که گفته می شود بین خود[3]، روح[4] و وجود الهی است.

چهارم این که، مکاتب هندوی دیگری هست که بیرون از طبقه بندی سنّتیِ «مکاتب شش گانه» قرار دارند، به خصوص «شیوَه سیدانته» که به تشریح الهیاتی مابعدالطبیعی در بستر شیوائیزم (کیش شیوا به عنوان وجود متعالی) می پردازد.

معانی اسامی سنّتی دیدگاه های فوق چنین است: یوگا [به معنای] «مهار کردن» (قوای یک شخص به منظور تسلّط بر آن ها)؛ سانکهیه «فهرستی» (از مقولاتی که این نظام فکری، به منظور ترسیم ساختار جهان مورد استفاده قرار می دهد، اگر چه کاملاً قطعی نیست که این تفسیر از معنای اصلی این عنوان، صحیح باشد)؛ میمانسا «تحقیق» (در مورد معانیِ متون آیینی)؛ ودانته «خاتمه ودا» (شرحی در باب مفاد واقعی تعالیم مربوط به کتب مقدّس)؛ نیایه «روش منطقی» (منطق و یک ترتیب قیاسی[5] از پژوهش فلسفی)؛ وایشیشیکه «اهتمام نسبت به تمایزات خاصِ» (جوهرهای تجزیه ناپذیر فردی، این مکتب از جمله مسائلی که مطرح می کند، نوعی

---

1. Dvaita
2. Madhva
3. self
4. soul.
5. syllogistic

اتمیزم [یا اعتقاد به تشکیل اشیا از ذرات ریز یا اتم ها] ماقبل علمی است).

«ثنویّت» را می توان به معنای این عقیده دانست که نفس و یا روح[1] از وجود الهی مجزا است و متحد با خدا و یا حالتی از آن نیست. همین طور می توان «مونادگرایی»[2] را به معنای اعتقاد به کثرت نفوس ازلی و «کثرت گرایی»[3] را به معنای عقیده به کثرت ذوات و یا پدیده های متمایز در طبیعت دانست. به طور خلاصه می توان ویژگی های نظام های فوق را چنین برشمرد: سانکهیه، الحادی[4]، غیرکثرت گرا و مونادگرا است؛ یوگای متأخّر، تقریباً خداگرایانه[5] است، اما از جهات دیگر مثل سانکهیه است؛ میمانسا به علت دل مشغولی های شعایری[6] [آیینی] و تفسیری اش، به نحو شگفت آوری الحادی و مونادگرا است؛ ودانته، همان گونه که متذکّر شدیم، در طیفی از ثنویّت تا غیر ثنویّت و از یگانه انگاری تا کثرت گرایی و موناد گرایی، گسترده است؛ نیایه و وایشیشیکه، هر دو غیرالحادی، کثرت گرا و موناد گرا هستند.

مهم ترین این نظام ها و مکتب ها برحسب اهمیّت فلسفی، فرق

---

1. self or soul

۲. monadism «موناد»، یعنی جوهر بسیط تجزیه ناپذیر، که گاهی «جوهر فرد» نیز گفته می شود. /م

3. pluralism

4. atheistic

5. theistic

6. ritualistic preoccupation

مختلف ودانته، بودائیان و نیایه ـ وایشیشیکه (که در واقع در نظام واحدی به هم آمیخته اند)، مادّه گرایی و سانکهیه بوده اند.

در طول دوران کلاسیک و به ویژه در طول دورهٔ میانه، تأثیر متقابل این مکاتب، بحث های مهمی را در باب موضوعات کلیدی به وجود آورد. توضیح این مباحث پس از بررسی مشروح تری از ساختار این نظام ها، خواهد آمد.

## سانکهیه و یوگا

مشکل بتوان سرچشمه های اصلی این دیدگاه های مختلف را با قطعیّت پیدا کرد. ارکان تفکّر سانکهیه در دو «اُپه نیشد»ی که دارای گرایش خداپرستانه هستند به طور آشکار در «بَهگَوَدْ گیتا»[1] یافت می شود (تقریباً ۲۰۰ ق.م). «ویشنوگرایی»[2] (به معنای کیش [اعتقاد به] «ویشنو» به عنوان «وجود متعالی») میانه، مفاهیم جهان شناختی برگرفته از سانکهیه را مورد استفاده قرار داد. به این دلیل این نظریه مطرح شده که، سانکهیه اساساً توحیدی بوده و بعدها خصوصیت الحادی گرفته است. از طرف دیگر، اچ ـ زیمر[3]، ـ در چند موضع از کتاب «فلسفه های هند» ـ قویاً استدلال می کند که سرچشمه های سانکهیه خارج

---

۱. «*Bhagavad Gītā*» که از مشهورترین منابع مقدّس هندو است.

۲. «Vaisnavism» ویشنوگرایی، شکلی از دین هندویی است که در آن موضوع پرستش، خدای ویشنو و یا یکی از تجسیدات وی، مثل رامایا کریشنا می باشد ... (دکتر گواهی، واژه نامهٔ ادیان)

3. H - Zimmer

از سنّت برهمنی است و سانکهیه پیوندی نزدیک با نهضت های غیرسنّتی، مثل مکتب بودایی و مکتب جاینی دارد که خود وجود خدای خالق را تصدیق نمی کنند. در این دیدگاه، استفاده ای که از دیدگاه های سانکهیه و یوگا در اُپه نیشدها به عمل آمد، نشان دهندهٔ ترکیب صورت های آریایی و بومی دین است. اولّین اثر موجود در مورد سانکهیه [کتاب] «سانکهیه کاریکه»[1] (آیات مختصر دربارهٔ سانکهیه) اثر ایشوَرَه کریشنه است که احتمالاً متعلّق به قرن سوم است. آثارِ مهّم دیگر، یکی کتاب «تَتْوه کاوْمودی»[2] (شرح مقولات) متعلّق به قرن نهم و دیگر تفسیر «ویجنانَه بهیکشو»[3] از قرن شانزدهم است. یوگا در ابتدا از سانکهیه استفاده برد؛ برای مثال در کتاب «یوگاسوتره» (کلمات قصار یوگا) اثر پاتانجلی (حدود قرن دوّم).

سانکهیه، آن گونه که در شکل کلاسیک و میانه اش بروز یافته، بر آن است که واقعیّت عبارت است از: یک جوهر مادّی وحدانی (پرکریتی[4] یا طبیعت) که از یک سو، در جهان به گونه ای که محسوس ما است ظهور می یابد و از سوی دیگر، در تعداد نامحدودی از ارواح متمایز (پوروشه[5]) نمود یافته است. روح به خودی خود غیرفعّال است و فقط از طریق ملازمت با عناصر مختلف روانی (در این جا و در عموم موارد

---

1. Īśvarakṛṣṇ‘s Samkhya - Kārikā
2. Tattva Kaumudi
3. Vijnāna Bhikṣu
4. *Prakṛti*
5. *Puruṣa*

دیگر در مابعدالطبیعه های هندی، مبادی روانی تحت عنوان ماده قرار می گیرند)[۱] است که صفاتی را کسب می کنند که معمولاً آن را به آگاهی، نسبت می دهند. ویژگیِ فعّال طبیعت، نشان دهنده آن است که از یک غایت مندی درونی برخوردار است که به موجب آن در دراز مدت در عبور ارواح به سوی مُکشه یا رهاییِ از گرفتاری در گردونهٔ بازپیدایی[۲] در جهان مادّی، بیش ترین فایده را می رساند.

سانکهیه مانند دیگر مکاتب (غیر از میمانسا) بر آن است که کیهان دارای ضربان[۳] است. در پی دوره ای از تلاشی و فروپاشی کیهانی[۴]، دورهٔ انتظام و تشخص جهان وجود دارد و این دوره به نوبهٔ خود، دورهٔ انحلال را به دنبال دارد و این سیر تا بی نهایت ادامه پیدا می کند. به اعتقاد سانکهیه، در جریان انحلال، برخی قوای درونیِ طبیعت (معروف به «گونا»[5]ها به معنای رشته ها) در وضعیّت توازن هستند. این «گونا»ها به ترتیب به نام رشتهٔ روشنایی (تِجس)[۶]، رشتهٔ نیرو (رَجَس)[۷] و

---

۱. هوش، فهم، احساس، اراده و تمام پدیده های روانی دیگر به عقیدهٔ سانکیه محصولات طبیعت (پرکریتی) هستند وتفاوت آن ها با اعیان محسوس مادّی دررقّت و لطافت ساختمان آن ها نهفته است. (رادا کریشنان، تاریخ فلسفهٔ شرق، ج ۱، ص ۲۵۴. / م)

2. round of rebirth

3. pulsating

4. cosmic dissolution

5. gunas

6. tejas

7. rajas

رشتهٔ جرم[1] (تَمَس)[2] مشخص شده اند. اولی روشن، قابل انعطاف و در کنار اموری دیگر، اساس کارکردهای عقلانی برتر است. دومی فرّار و سرشار از نیرو است. سومی کُند و اساس مواد ثقیلِ و فشرده است. تحوّل جهان از طریق به هم خوردن تعادل این نیروها رخ می دهد که ابتدا غلبه با رشتهٔ روشنایی است. بدین سان، طبیعت جواهری را که به «بودهی» معروف هستند، جدا کرده و بیرون می دهد. این ها عقل هایی هستند که در دورهٔ جهانی پیشین با روح ها در پیوند بوده اند. این انفصال رشتهٔ روشنی، توان رشتهٔ نیرو را آزاد می سازد و بدین سان این میل را در سایر رشته ها تقویت می کند تا خودشان را جدا و متمایز سازند. بدین وسیله طبیعت به تحوّل خود در دو خط موازی که تقریباً با ذهنی و عینی منطبق اند، ادامه می دهد. از یک سو، «حس مشترک»[3]، حواس پنج گانه و پنج قوهٔ فاعله (مشتمل بر ناطقه، لامسه و تحرّك) در ترکیب های بی شماری که با روح ها پیوند دارد، جدا و متمایز می شوند.

---

1. mass

2. tamas

۳. «common sense» حس مشترك و یا به سانسکریت «ماناس» ابزاری است که به وسیلهٔ آن روح، مدرکات حسیه را درك می کند. توضیح آن که اتصال روح یا حس مشترك و ارتباط حس مشترك با حواس و اتصال حواس با اشیا از شرایط ضروری هرگونه ادراك به شمار می رود. حس مشترك به مفهوم ذهن و یا نفس نیز به کار می رود و در هر صورت، یکی از جواهر نه گانه بوده و جوهر نیز یکی از مقولات وایشیشکه است. براساس این مکتب «حس مشترك» مرکب از ذرات است. (ر.ك: داریوش شایگان، همان. ج ۲، ص ۵۲۲ـ۵۲۴. / م)

و از سوی دیگر، وُفوری از جوهر متراکم، یک بنیاد مادّی را به بار می‌آورد که قابل تجزیه به زیرِ اتم‌ها است. این زیر اتم‌ها، اتم‌هایی را به وجود می‌آورند که می‌توانند ادراك حسی را میسّر سازند.

این جهان شناسی پیچیده، مضامین ذیل را مطرح می‌سازد:

۱ـ کوششی است ماقبل علمی برای تبیین پدیده‌های عالم محسوس برحسب جوهر وحدانی فرد، یعنی طبیعت که بر اساس یک پویش اولیّه[1] در تحوّل ست.

۲ـ تلاشی است برای نشان دادن این که علم ما به عالم خارج چگونه حاصل می‌شود؛ زیرا هستی‌های ذهنی و عینی[2] در خطوطی موازی و به نحو متقابل منطبق، تحوّل می‌یابند؛ بنابراین، راه را برای نظریهٔ تطابق [ذهن و عین] در باب ادراك باز می‌کند. بر اساس این نظریه، وقایع خارجی از طریق حواس و حس مشترك یا دستگاه ذهن (*manas*) بر قوهٔ عاقله (*buddhi*) نقش می‌بندند. سپس روح این تصویرها را روشن و شفاف می‌کند. به تعبیری، ذهن پرده‌ای است که تصاویری را از جهان خارج در بردارد و روح بر آن‌ها نور می‌تابد، اما خودِ روح نمی‌تواند آشکار و هویدا شود؛ لذا به نحو درون نگرانه[3] دریافت می‌شود. بنابراین، وجودش را فقط به وسیلهٔ استنباط(و یا در یوگا به وسیلهٔ حالت خاصی از خود آگاهی) می‌توان شناخت.

---

1. rudimentary dynamics
2. mental and physical
3. introspectively

۳ـ جهان شناسی سانکهیه بدون توسّل به یک خالق بیرونی، طریقی را برای تبیین پدیده ها ارائه می دهد. با وجود این، نظام فوق، متضمّن غایت مندی ذاتی در طبیعت است و متألّهین متأخّر که مفاهیم جهان شناختی سانکهیه را به کار بردند، به جای فرض سایقی درونی و مرموز در طبیعت که خود را با نیازهای دراز مدت ارواح منطبق سازد، غایت مندی بیرونی و برحسب ارادهٔ خداوند را معقول تر دانستند.

نظر به این که سانکهیه به دقّت ارواح را از طبیعتی که شامل ساختارهای روان ـ جسمانی هم هست، متمایز می کند، این مشکل باقی می ماند که ارواح با طبیعت چگونه پیوند می یابند. در این جا عقل به مثابه یک پُل عمل می کند و به دلیل پالودگی مواد تشکیل دهندهٔ آن به خوبی به عنوان واسطه شعور و آگاهی به کار گرفته می شود. عقل به مثابهٔ جوهر نیمه شفافی است که روح در میان آن می تواند بدرخشد، اما فقط در پیوند با روح است که عقل و کلّ ساختار روان تنی، می تواند تجربیاتی داشته باشد. روح از طریق آگاهی ممیّز (*viveka*)، یعنی با درك تمایز اساسی بین خودش و طبیعت می تواند رهایی یابد. در یوگا، فنون تأمّلی موجب آرامش و تصفیهٔ ذهن شده و ماهیت اصلی روح به روشنی در آن منعکس می شود. بدین وسیله روح برای همیشه از هر ساختار روان تنی، مجزّا می شود.

آموزهٔ سانکهیه در باب علیت، هدف وی را که ارجاع وجودهای فراوان در جهان (غیر از ارواح) به یک منشأ واحد بود، تقویت کرد. نظریهٔ علیت (*ست کاریه واده*)[1] همان نظریهٔ همسانی است که اظهار

---

1. satkāryavāda

می دارد معلول با علّت یکی است و همان چیزی است که در علّت بالقوّه بوده و از طریق یک روند تحوّل و یا تبدیل[1] (*پرینانه*)[2] تحقق یافته است. بسیاری از مباحث مربوط به علیّت در سنّت هندی بر این مسئله متمرکز شده است که آیا این نظریّه که مورد حمایت بودایی ها و نیز مکتب نیایه ـ وایشیشیکه است، بر دیگر نظریات ترجیحی دارد؟، نظریهٔ سانکهیه متضمن این است که دگرگونی های پی در پی در جهان (که جز در دورهٔ اضمحلال، استمرار دارد) تغییر در یک جوهر فردِ پویا (اما ثابت وهمیشگی) است، درحالی که جهان شناسی اتمیست ها و بودایی ها کثرت گرا است.

## اتمیزم نیایه ـ وایشیشیکه

هر چند پیشینه وایشیشیکه به قرن ششم قبل از میلاد و یا پیش از آن می رسد، اما به نام یک نظام در حدود سال ۱۰۰ م. و با کتاب «وایشیشیکه سوتره» (کلمات قصار در باب وایشیشیکه) اثر کِناده شکل گرفت. بین قرون پنجم و دهم میلادی این مکتب با «نیایه» ادغام شد و خصیصه ای خداباورانه (و یا شاید به تعبیر صحیح تر خداشناسی عقلانی) پیدا کرد. با این همه، مفسّران سنّتی تلاش می کنند تا این خداباوریِ بعدی را به سوتره ها منسوب کنند.

نیایه، احتمالاً ریشه در تلاشی دارد که قوانین استدلال را که در

---

1. transformation

2. parināma

مباحثات استفاده می شد، تنظیم می کرد. این تلاش جنبه ای است از حیات فلسفی و الهیاتی هند در طول دورانی بسیار طولانی. «سوتره»های نیایه (کلمات قصار منطقی) احتمالاً به قرن دوم تعلّق دارد که قبلاً مشتمل بر عناصر مبتنی بر اتمیزم هم بود. این شروع تلفیق بین دو دیدگاه را نشان می دهد. در هر حال، در حدود سال ۱۲۰۰ مکتب منطق جدید (نویه نیایه) عمدتاً از طریق اثر تعیین کنندهٔ گنگیشهٔ[۱] منطق دان شکل گرفت.

اتحاد نیایه و وایشیشیکه، تا حدی معما برانگیز است؛ اولی اساساً یک روش شناسی استدلال است، در حالی که دومی تنسیقی نسبتاً دقیق از مفاهیم مابعدالطبیعی و ماقبل علمی است. با وجود این، گاهی برخی جنبه های منطق مخصوصاً نظریه آن در مورد استدلال استقرایی، با دل مشغولی های ماقبل علمی اتمیزم، متناسب است. تحمیل خداباوری بر اتمیزم، احتمالاً از این واقعیت ناشی می شود که در اصل طبقه بندی استدلال ها به وسیلهٔ مکاتب منطقی، تا حدودی وسیله ای برای اغراض دفاعی و تفسیری بود. آموزه های منطقی دقیق تر دیدگاه مشترك، همراه پیش رفت های مکتب منطق جدید، در «تاریخ منطق» بخش منطق هندی [دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز] مورد بحث قرار گرفته است.

خصیصهٔ اصلی اتمیزم، نظریهٔ اتم های جاودان است که شالودهٔ جهان را تشکیل می دهند (اما عقیده بر این است که نفوس غیراتمی که متمایز از یکدیگر، ولی همه گیر هستند، نیز وجود دارند).

---

۱. «Gangesa»، یکی از متفکران مهم مکتب نیایا است.

در دوران اضمحلال جهانی، اتم‌ها متفرّق هستند. اشیای درشت فقط در خلال دوره‌های خلقت و انتظام، شکل می‌گیرند. نظر به این که اتم‌ها مقادیری تجزیه‌ناپذیر و بی‌نهایت خُرد تلقی می‌شدند، این اشکال مطرح می‌شد که این اتم‌ها چگونه می‌توانند اشیای درشت را به وجود آورند. چنین استدلال می‌شد که از دو اتم، یک جفت تشکیل می‌شود و این ترکیب مستلزم یک جهش کوانتمی[1] است. این جفت، دارای یک مقدارِ غیر بی‌نهایت خُرد[2] است؛ مقدار «خُرد»ی که نوع منحصر به فرد «*sui generis*» قلمداد می‌شود. آن گاه جفت‌ها در مولکول‌هایی ترکیب می‌شوند که از طریق یک جهش کوانتمی دیگر، «درشت» می‌شوند. پیوند مولکول‌ها علّت تحقّق همهٔ اشیای درشت است. دلیل فرض دو جهش کوانتمی، عمدتاً این است که تکثیر ذرّات خُرد باید مولّد ذرّات حتی خردتر باشد (این هستیِ خُرد، با کسری کم‌تر از یک عدد کامل نشان داده می‌شود). مشکلاتی که این راه حل با آن مواجه بود مبنا را برای وجود خداوند در اتمیزم خداپرستانهٔ متأخرتر، آماده ساخت. اگر چه این راه حل به دلیل آن که جهش‌های تبیین نیافته‌ای را مطرح می‌کند، آشفته است، از موضع عقیدهٔ اتمی ـ منطقی در مورد علّیت، یعنی عقیده به ناهمسانی[3]، اشکالی نظری ندارد. علّیت هنگامی رخ می‌دهد که بر اساس قانون تلازم تخلّف‌ناپذیر، معلولی معیّن در پی مجموعه‌ای از

---

1. quantum jump

2. noninfinitesimal

3. nonidentity

شرایط رخ دهد. بنابراین، اساساً مجموعه ای از علت ها می توانند هرگونه معلولی داشته باشند و هیچ مانعی وجود ندارد که یک امر بدیع محض، بی آن که در علّت وجود قبلی داشته باشد، واقع شود.

با وجود این، دیدگاه اتمیست منطقی نمی خواست که ویژگی های خاص اشیای بزرگ را صرفاً برحسب تعداد، آرایش و یا نوع اتم ها (مثل اتم های زمین و اتم های هوا) تبیین کند. لذا این مکتب مقوله خصوصیت[1] را برای توضیح این ویژگی ها مطرح کرد: اتم ها، جدا از ویژگی های عمومی شان، مثل گرمی، دارای خصوصیّات توصیف ناپذیر نیز هستند (نام مکتب وایشیشیکه از تعبیری گرفته می شود که در این جا به کار می رود، یعنی وایشیشه)[2]. این تبیینی از جنبهٔ عمومی تر اتمیزم است که تلاش می کند تا نظریهٔ اتمی را با نظریه ای در مورد مقولات (برای مثال: جوهر، کیفیّت[3]، خصوصیّت) ترکیب نماید که در آگاهی و زبان متعارف، مفروض گرفته شده است. این دو نظریه، همواره بطور مناسب با یکدیگر هماهنگ نیستند.

---

1. particularity

۲. «کلمهٔ «وی شیشیکه» از واژهٔ وی شیشه یا «خاص» و یا «مخصوص» و یا «خصوصی» مشتق است و این خود گواه بر این است که ویشیشیکه در علم، خواص اشیا را بررسی می کند و آن ها را بر اساس صفات و امتیازاتی که هر یک متمایز و موصوف بدان است طبقه بندی کرده و مقولات و واقعیّت های گوناگون عام را استخراج می کند ... »؛ (داریوش شایگان، ادیان و مکتب های فلسفی هند، ج ۲، ص ۴۹۸. / م)

3. property

اتمیست ها مقولات را به این ترتیب بیان کرده اند:
جوهر (مقوله ای است که کیفیّات و سایر مقولات ملازم با آن اند). کیفیّت (مشتمل بر اموری است که به طور طبیعی باید آن ها را اَضافات[1] نامید). حرکت (چیزی است که بر اساس جهت [حرکت] به اقسامی تقسیم می شود). کلیّت (مقوله ای است که به وسیلهٔ آن می توانیم بگوییم، مثلاً دو جوهر یک رنگ دارند). خصوصیّت و ملازمه[2] (اما واقعاً نمی توان گفت ملازمه، ذاتیِ جواهر است؛ زیرا وجودش، متوقف بر وجودِ قبلی جواهر است). در مورد ملازمه احساس می شد که باید ارتباط بینِ اتم های تشکیل دهندهٔ یک جوهر و خودِ جوهر را، به تنگاتنگی ارتباط بینِ یک جوهر و کیفیت هایش بدانیم؛ زیرا کیفیتِ متعلّق به جوهر مرئی[3] به یک معنا، متعلّق به اتم های تشکیل دهندهٔ آن نیز هست. بنابراین، مفهوم ملازمه توسعه یافت تا رابطه علّت و معلول را هم در برگیرد (معلول، ملازم با علّت است؛ مثلاً یک میز، ملازم با مجموعه اتم هایی است که علّت آن هستند).

این واقعیّت که علّت و معلول بدین سان تفکیک ناپذیر هستند، تأثیری در عقیدهٔ ناهمسانی ندارد. اصولاً از یک علّت مفروض هر

---

1. relations

۲. «inherence» ملازمه، ارتباطی است که به موجب آن اشیای گوناگون چون جوهر و فعلیت، جوهر و عرض، جوهر و کلیت، علت و معلول و ذرّات و جزئیت به هم می آمیزند و به هم می پیوندند و یکی می شوند و به صورت واحد تفکیک ناپذیری نمایان می شوند. (داریوش شایگان، همان، ج ۲، ص ۵۳۹. / م)

3. macroscopic substance

معلولی می تواند ناشی شود و کشف قوانین واقعی طبیعت مسئله ای تجربی است. از این رو، اتمیزم منطقی به تشریح فنون استقرا پرداخت؛ مقصود اصلی این بود تا پیشینه های تغییرناپذیر، معلول های یک طبقه خاص را به وسیلهٔ معیاری که این مکتب برگزیده بود بیابند، این پیشینه ها باید بدون واسطه باشند. این امر باید مشکلاتی از این قبیل را که «طلوع خورشیدِ فردا باید معلول طلوع خورشیدِ امروز باشد» از میان بر می داشت. این رأی هم چنین کثرت گرایی افراطی اتمیزم منطقی را حفظ می کرد؛ زیرا در غیر این صورت، هر چیزی باید در ذات هر چیز دیگر، قرار داشته باشد و این به معنای این اصل است که تأثیر علّی از راه دور امکان ندارد[1]. با وجود این، برخی موجودات مثل فضا، زمان و دراتمیسم خداپرستانه، خدا به عنوان شروط نهفته و نامشخص علیت در نظر گرفته شده اند.

در تفکّرات فیزیکی اتمیست ها، اتم های گرم و یا اتم های آتش که در خط مستقیم و در بالاترین سرعت ممکن، حرکت می کنند، نقشی کلیدی را در تبیین تغییرات ایفا می کنند. بدون تردید، این مسئله تا حدودی طبق مبنایی اظهار شده است که بر اساس آن، نور از یک منبع سرچشمه می گیرد. و تا حدودی نیز برخاسته از مبنایی است که مطابق آن، گرما در طبخ و دیگر موارد کاربرد آن، به عنوان دگرگون کنندهٔ ذوات، دانسته می شود. در نتیجه، چنین معتقد شدند که خورشید، علّت نهایی و یا واسطهٔ همهٔ تغییرات دنیوی است.

---

1. no causal action - at - a - distance

اتمیست های منطقی، همانند اکثر نظام های هندی به وجود کثیری از نفوس ازلی معتقد شدند. اگر چه نفس اساساً بدون صفات است، اما اگر شرایط مناسبی فراهم آید، شناخت و انواع متنوع فعالیت و آگاهی ها می توانند به آن تعلق گیرند. از این رو، رهایی (یا مُکشه) عبارت است از: وضعیّت فاقد کیفیّتی که تنها می توان به صورت استعاری آن را فرح بخش (فقدان درد و رنج) تلقی کرد. این مسئله موجب شده است تا برخی منتقدان، در آموزه های اتمیزم منطقی، «رهایی» را معادل با «فنا» قلمداد کنند. خصیصهٔ فراگیری نفس، مستلزم برخی تعدیلات در اصلِ «عدم تأثیر علّی از فاصله دور» بود (در این تعدیل، مکان لحاظ می شود نه زمان؛ نفس در هنگام تولّد مجدّد، منضّم با دستهٔ جدیدی از ویژگی ها است که در بخشی از مکان بروز یافته که با مکان کسانی که در زندگی قبلی ظاهر شده اند، متفاوت است).

بنابراین، اتمیزم منطقی نظامی تلفیقی است که نه تنها تحقیقات منطقی را با یک مابعدالطبیعهٔ ماقبل علمی ترکیب کرده است، بلکه هم چنین تلاش می کند تا اتمیزم را با نظریه متعارف در باب مقولات و تصورّی سنّتی از نفس و رهایی، تلفیق کند. این نظام هم چنین خداپرستی را نیز در بر می گیرد؛ عمده ترین شرح در باب براهین وجود خدا در نوشته های هندی کتاب «یک دسته گل» (*the ku sumanjali*) اثر اودینه[1] است که متعلق به قرن دهم و سندی مربوط به نیایه ـ وایشیشکه است.

---

1. Udayana

## مادّه گرایی

عقاید مادّه گرایانه از قرن ششم به بعد در هند رشد کرد و در منابع مقدّس بودایی و متون دیگر، اشارات متعددی به رواج چنین عقایدی در دوران باستان وجود دارد؛ اشاراتی به طبیعت گرایی[۱]، «چارواکه»[۲] (مکتبی که نام بنیان گذار افسانه ای اش را بر آن گذاشته اند) ناراست کیشی (ناستیکه)[۳] و ضد ماوراء الطبیعه گرایی[۴] (لوکایته)[۵] وجود دارد. متأسفانه متون مربوط به مادّه گرایی، به ندرت باقی مانده است و آگاهی ما از عقاید ایشان، عمدتاً از طریق گزارشات مخالفانشان است. ظاهراً در یک دورهٔ بحران فکری[۶]، تعدادی از گرایش ها در مکتبی که بعدها «چارواکه» نامیده شد، به هم آمیخته اند.

اول این که، به دلیل شک گرایی و (شاید) نارضایی اجتماعی، بسیاری از افراد در پی آن بودند که بنیان عقاید دینی رایج را با استدلال های مخالف، سست نمایند. حتی در خود اُپه نیشدها شواهدی از احساسات ضد دینی وجود دارد. برخی استدلال ها علیه بعضی از شعایر بود و آن ها را غیراخلاقی می خواند و برخی دیگر ارزش گواهی

---

1. svabhāvavada
2. Cārvāka
3. nāstika
4. antisupranaturalism
5. lokāyata
6. speculative ferment

[شهادت][1] را و بر همین اساس، وحی را که به عنوان «مسموع» (شروتی)[2] تلقی می شد، زیر سؤال می برد. بدین جهت استدلال می شد که گواهی های متعارف، متکی بر ادراك حسی است و به همین جهت بی مصرف است. وحی بر امور غیرقابل ادراك ـ و لذا غیرقابل بررسی ـ گواهی می دهد. دیگران با طرح سؤالاتی از این قبیل که «چرا مردم هیچ گاه به عزیزانشان باز نمی گردند؟» علیه اعتقاد به حیات اُخروی، استدلال می کردند.

دوم این که، تفکّرات ماقبل علمی تلاش می کرد تا تمامی پدیده ها را به شیوهٔ طبیعت گرایانه و بر حسب چهار عنصر، توضیح دهد. این امر در مورد آگاهی، با مشکلی برخورد می کرد. مادّه گراها در مقایسه با الکل چنین استدلال کردند که همان طور که این ماده با این که از جواهر غیر مُسکر ترکیب یافته است، در عین حال مُسکر است، آگاهی نیز هنگامی رُخ می دهد که عناصر مادّی به شیوهٔ خاصی ترکیب شوند.

سوم این که هر چند از شک گرایی فلسفی چنین انتظار می رفت که با هر گونه تفکری مخالفت کند؛ اما به صورت یک حامی عمومی در حمایت از استدلال های ضد دینی، به کار گرفته شد. برخی مادّه گراها نه تنها گواهی را به عنوان یک منبع شناخت، انکار کردند، بلکه به انکار استدلال نیز پرداختند (بعضی از استدلال های ایشان علیه استقرا، مبتکرانه بود). بی گمان این مسئله به علت استفاده ای بود که سنت گرایان

---

1. testimony
2. *śruti*

از استدلال برای اثبات روح، ساحت متعالی وخدا می کردند. بااین همه، این شک گرایی یک شمشیر دو لبه بود؛ زیرا اعتقاد به این که هر چیزی که از عناصر مادّی تشکیل یافته، نمی تواند برگرفته از ادراك حسّی باشد، یک شمشیر دو لبه بود. برخی مادّه گراها؛ مثل پوراندره[1] در قرن هشتم، استدلال را مجاز دانستند، اما با این شرط که از امور قابل ادراك بوده و برای چیزی باشد که آن هم اساساً قابل ادراك است. اتمیزم به این دلیل که مستلزم نظریهٔ وجود اشیای نامحسوس (اتم ها) بود، هم چون ماوراء الطبیعه گرایی، مورد انکار قرار گرفت. در یک زمان، تأثیر مادّه گرایی قابل ملاحظه بود و علمای مابعدالطبیعی اعم از سنت گرا و غیر سنت گرا (مثل بودایی ها) برای ابطال استدلال های «چارواکه» رنج فراوان بردند. اما در بخش اخیرِ دورهٔ میانه، مادّه گرایی عملاً از بین رفت و تمامی مکاتب باقی ماندهٔ هندی مدعّی داشتن نوعی هدف دینی شدند.

## میمانسا[2]

تلاش هایی که برای ارائه تفسیری محکم از منابع مقدس ودایی و با تأکید بر جنبه های آیینی به عمل می آمد، موجب پیدایش میمانسا شد. قدیمی ترین شرح در میمانسا سوتره (کلماتی قصار از تحقیقات تفسیری) یافت می شود که منسوب به جیمینی است که در فاصلهٔ بین ۲۰۰ قبل از میلاد تا ۲۰۰ بعد از میلاد شکل کنونی خود را یافته اند. تعدادی از تفاسیر

---

1. purandara

2. Mimāmsa

اولیّه مفقود شده اند. در این میان، بر تفسیر شَبَّره[1] (حدود قرن پنجم) دو حاشیهٔ دیگر نوشته شد که یکی به وسیلهٔ کوماریله[2] (در قرن هفتم) و دیگری به وسیلهٔ پرابهاکره[3] که معاصر و جوان تر از او بود و در برخی موارد با کوماریله اختلاف نظر داشت. این اختلاف نظر به پیدایش دو فرقهٔ فرعی تر «میمانسا» منجر شد که از این دو حکیم تبعیّت می کردند. میمانسا بعدها بیش تر از مکتب «نَویَه نیایه» (منطق جدید) متأثر شد که مرحله ای منطقی و خلاصه شده در کتاب «نارایانه»[4] (قرن شانزده) است؛ هر چند این کتاب بسیار ناشناخته باقی مانده است.

این دیدگاه بیش تر به این دلیل دارای جاذبه است که تلاش آن برای تفسیر متون ودایی به عنوان نظامی از شعایر و دیگر احکام، منجر به برخی پیش رفت ها در منطق شد. این تفسیر از وحی و انکشاف (شروتی) مستلزم این تصور است که عبادات، فی نفسه مؤثر هستند و [در نتیجه] خدایان بی مصرف شدند. استقلالِ قربانی و وحی خود، میمانسا را به انکار چیزی کشاند که همهٔ مکاتب متشرع به علاوه جینیزم و بودیزم، به آن معتقد بودند؛ یعنی عقیده به جهان تپنده[5]: «ودا» چون وجودی ازلی است، برخلاف آن چه عقیده به دوران اضمحلال جهانی مستلزم آن است، نابود نمی شود.

---

1. Śabara
2. Kumārila
3. Prabhākara
4. Nārāyana
5. pulsating

بنیادگرایی افراطیِ این مکتب منجر به مباحثاتی بین آن و دیگر مکاتب در مورد طبیعت زبان شد. از دیدگاه میمانسا، معنای یک کلمه یک نیروی ذاتی است که کلمه واجد آن است و زبان سانسکریتِ مقدّس، دارای وجود جاودان و مستقل از قراردادهای زبانی است. در این جا مواجهه ای مستقیم بین این مکتب و بودایی گری که برخصوصیت مرسوم و غالباً گمراه کنندهٔ زبان عرفی تأکید می کند، وجود دارد. در حقیقت، این زبان مقدّس جاودانه فقط به علت تجلّی اش در کاربرد انسان از زبان، آشکار می شود، اما با وجود این، در عدم کاربرد نیز، به نحو غیرمحسوس به وجود خود ادامه می دهد.

خصوصیّت محافظه کارانهٔ میمانسا با انکار (تقریباً تا این اواخر) آرمان مُکشه و یا رهایی از تولّد مجدّد، معلوم می شود. میمانسا، هم سو با سنّت آریان های اولیّه که عقیده به تناسخ را نپذیرفته بودند، هدف را بهشت می دانستند که اجر و پاداشی بود برای رعایت صحیح وظایف دینی (مثل جاهای دیگر، بهشت به صورت بخشی از جهان تلقی می شد، در حالی که نیروانه و مُکشه، مستلزم وضعیّتی حتّی متعالی تر از زندگی بهشتی بود).

بنابراین، میمانسا پدیدهٔ شگفت آوری را در تفکّر دینی عرضه می کند. هر چند این مکتب بر یک دین مقدس و آیین گرا متمرکز است و هیچ دل بستگی به تأمل و عرفان ندارد (که از این جنبه، نقطهٔ مقابل یوگا و بودیزم تره واده است) با وجود این، به نحوی تناقض انگیز، دل بستگیِ خالص به متعلَق پرستش و قربانی را از دست می دهد، [در نتیجه] خداوند به وجودی زاید تبدیل شده است.

## ودانته و مکاتب دیگر

به طـور سنّتی ودانتـه به عنـوان یک دَرشَنه و یـا دیدگاه واحد، در نـظر گرفته می شود، اما به تعدادی از مکاتب کـاملاً مختلف، تقسیم می شود. مـهـم ترین آن هـا، یـعـنی «ادوایـتـه»[۱]، «ویـشیشتادوایـتـه»[۲] و «دوایـتـه»[۳]، جهت گیری اصلی این مکتب برای تحولات بعدی را ترسیم کردند. هم چنین، دیدگاه معروف به «بهدابهده»[۴] (هوهویّت در غیریّت، عقیده به این که برهمن، هم همسان با جهان و هم غیر از آن است.) که مـهـم ترین مـفسّرِ آن بَهاسکَرَه[۵] (حدود قرن دهم) بود از اهـمیّت کـمی برخوردار است.

سنّت ودانته، تقریر رسمی خود را در براهما سوتره (کلمات قصار در باب نیروی قدسی) می یابد که منسوب به بادارایَنه[۶] (که گاهی به عنوان «ویاسَه»[۷]، یعنی تنظیم کننده شناخته می شود) است. ودایی های برجستهٔ قرون وسطی بر این سوتره ها، تفاسیری نوشتند. نقطهٔ اصلی عزیمت ایشان بررسی رابطهٔ میان «برهمن»؛ یعنی نیروی مقدّسی که در

---

1. Advaita
2. Viṣiṣṭadviata
3. Dvaita
4. Bhedābheda
5. Bhāskara
6. Bādārāyana
7. Vyāsa

اُپه نیشدها و منابع دیگر از او به عنوان حافظ کیهان و یا شکل دهندهٔ آن جهان، یاد شده است، با نفس یا «آتمن»[1] است. برخی متون اُپه نیشدی، یعنی آن هایی که در تفکّرات این دوره محور تلقی می شوند، اظهار می دارند که برهمن و آتمن، به یک معنا، یکی هستند.

شَنکَره[2] (حدود ۷۸۸ـ ۸۲۰) این مسئله را به معنای یگانگی عددی دانست و با در نظر گرفتن معادل بودن آن ها چنین نتیجه می گرفت که اگر تنها یک مطلق وجود دارد، هم چنین باید تنها یک نفس (خود) وجود داشته باشد و این باید غیر از آن نفوس تجربی باشد که دست خوش تناسخ می شوند. به علاوه، اگر فقط برهمن را واقعیّت (ست) بدانیم، در این صورت، جهان (به همراه نفوس تجربی) متمایز از برهمن [فقط] یک توهم (مایا) است. توحید شَنکَره، نه تنها مدّعی ارائه تفسیری صحیح از متون مقدّس اصلی است، بلکه باید گفت، تأثیرش در آن زمان و پس از آن بدین علت بوده که به طور هم زمان دو چیز را حفظ کرده: یکی چیزی که به عنوان بینش اصلی ودا برگزید و دیگری نگرش های عرفی که به نظر می رسید با نظریهٔ توهمی او متعارض است. این منظور، با تصور او از دو سطح از حقیقت، حاصل شد: یکی حقیقت «برتر» که بیان کنندهٔ تجربهٔ عرفانیِ رهایی و وحدت با برهمن است و دیگری سطح «عادی» که هم در مورد دین عامّه و هم در توصیفات متعارف از دنیا، به کار می رود. از

---

1. *ātman*

۲. «Śankara»، از برجسته ترین متفکران هندو و فیلسوف صاحب نام مکتب ودانته است. /م

دیدگاه فرد عادی که به بصیرت برتر نایل نشده، صحیح است که گفته شود این میز و آن درختان وجود دارند (و می توان آن ها را از موضوعات وهمی، متمایز کرد). در این سطح هم چنین می توان به برهمن به عنوان «ایشوَرَه» (ربّ) و یا خالق جهان، نظر کرد. علاوه بر این، عقیده به دو سطح برای شَنکَره، این امکان را فراهم آورد تا تفسیر موجهی از آن دسته از عبارات ودا که به نظر می رسد به یک خدای متشخص و مجزای از جهان و نفس اشاره دارد، به عمل آورد.

کار شَنکَره، به وسیلهٔ مَنَدنه میشره[1]، سورشوَره[2]، واچَسپَتی میشره[3] (قرن نهم) و دیگران ادامه یافت. در قرن دوازدهم شری هارشه[4] شیوه های جدلی را برای دفاع از اَدویته به سبک مکتب «مادیمیکه»[5]ی بودایی به کار گرفت. این به یک معنا بازگشت به اصل بود؛ زیرا اندیشه های مادیمیکه و از آن جمله عقیده به دو سطح از حقیقت، در شَنکَره تأثیر گذاشته بود (و این یکی از دلایلی بود که از طرف مخالفانش، بودایی مرموز خوانده می شد). گرایش دیگر در میان غیرثنوی ها، تفسیر ذهنی مفهوم «مایا» است. این به اصطلاح خلقت گرایی ذهنی[6] که به وسیلهٔ پرکاشاننده (قرن شانزدهم) و دیگران

---

1. Mandana Miśra
2. Suresvara
3. Vãcaspati Miśra
4. Śriharsa
5. Mãdhyamika
6)Subjective Creationtism (. Drstisrstiv̄ada

شرح شد، مستلزم این نظریه بود که جهان محسوس از ادراکات حسی تشکیل شده است و گرایش به انطباق و یا هماهنگی در ادراکات افراد مختلف، امری تصادفی است. اگر چه شَنکَره خودش دقیقاً یک آرمان گرای ذهنی از این قبیل نبود، عناصری از قبیل این دیدگاه ها در آثار مَنَدنه میشره هم وجود داشته است.

رامانوجه[1] (قرن دوازدهم) در برابر هر دوی این ها، یعنی توحید شَنکَره و عقیدهٔ دو سطحی بودن حقیقت او، واکنش نشان داد. قبل از هرچیز، انگیزه های دینی دلیل این امر بود: رامانوجه به عنوان شارح اهمیت والای «بَهکْتی»[2]، یا پرستش عاشقانهٔ یک خدای انسان وار، کاملاً بی میل بود که با پذیرش یگانگی روح و یا نفس با خدا، این رابطه را بی معنا سازد. او در مسائلی مرهون نظریه بهدابهده[3] (مکتب هوهویّت در غیریّت[4]) بود، اما این توانایی را داشت تا با استفاده از شباهت رابطهٔ نفس ـ بدن، توجیهی منطقی تر از چگونگی رابطهٔ عمیق برهمن و جهان (ونفوس) در عین تمایز آن ها، ارائه دهد. برجسته ترین فرد «ناثنوی های مشروط» ادوار متأخر، ونکه تَناتهه[5] (قرن چهاردهم) است. اختلافاتی بین پیروان رامانوجه وجود داشت، اما بیش تر این ها یک خصیصهٔ الهیاتی

---

1. Rāmānuja
2. Bhakti
3. Bhedābheda
4. identity - in - difference school
5. Venkatantha

دقیق داشـتند. مکتـب «ودگلایی»[1] بر این عقیـده بود که مُکشه [یا رهایی] فقط بـا عنایت [الـوهی] حاصل مـی شود؛ «تنگـلایی»[2] بر این بـاور بود که مشارکت فعّال فرد به همراه عنایـت، شرط لازمِ (نه فقط نشانه) رستگاری است.

مَدهوَه (قرن سیزدهم) در تلاش «وِدانته ای»های پیشین برای حمایت و یا تجدیـد وحدت میان برهـمن یا جهـان و نفوس، رخنه ای ایـجاد کرد. مَدهـوَه بر تمـایز دقیق بیـن آن هـا و نیـز عـلیه ایـن تـصـور عام کـه ادراک، مثلاً می تواند در یک سطح از حقیقت منبعی معتبر برای معرفت باشد؛ اما نـه در سـطحـی دیـگـر، استدلال کـرد. جـانشیـن اصـلـی مَدهـوَه؛ یعـنی جیه تیرتهـه[3] (قـرن سیزدهم) است کـه از میـان آثـار وی، نوشـتهٔ مـنطـقی او قابل مـلاحظه است. برخـی مکاتب شیوایی، هر چند نه وِدانـته ای، به ویژه مکتب شـیوَه سیدانته (عقیـدهٔ شیوایی) که در هند جنوبی ریشه دارند، به دیدگـاه عامی معتـقد بودند که بـه ثنویت نزدیـک بود و تمایل مشـابهی را برای اعـتقاد بـه ما بعـد الطبـیعه ای که بـیانگـر پیش فـرض های دین زاهـدانه بود، بـاز می نمـود. نویـسندهٔ اصـلی ایـن مکـتب میکـنده[4] (قرن سـیزدهـم) بود.

تحـولات جدیـد در مـکتـب وِدانـته در پـایان ایـن مـقالـه تـوضیـح داده می شود.

---

1. Vedagalai
2. Tengalai
3. Jayatīrtha
4. Meykanda

## جینیزم

برای آشنایی با اصول عقاید دینی این مکتب، مقالهٔ جینیزم [در دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز، اثر همین نویسنده] ملاحظه شود. نظریّات فلسفی کثرت گرایی نسبی «آنکانته واده»[1] و شک گرایی معتدل «سیادواده»[2] با آن ها پیوند خورده است. بر اساس اصل آنکانته واده، به یک موضوع می توان از ابعاد (نایا) مختلف، نظر کرد. این نظریه همسو با این عقیدهٔ «جین» است که ادراك حسی فقط دیدی جزئی از متعلق ادراك به ما ارائه می دهد. [در این دیدگاه] هفت منظر رده بندی شده است:

۱ـ می توانیم موضوعی را ببینیم بدون آن که خواص خاص و یا عام آن را تمیز دهیم؛

۲ـ می توان اشیا را به گونه ای که فقط خواص عام آن آشکار باشند، مشاهده کرد. (مثل مشاهدهٔ یک گل به عنوان نمونه ای از گل بودن و یا رنگین بودن)؛

۳ـ می توانیم به خصوصیّات فردی آن توجه کنیم (مثل شکل خاص یک گل برگ)؛

۴ـ می توانیم از خصوصیات فعلی آن آگاه شویم؛ اما به تاریخ آینده و یا گذشته آن اشاره ای نداشته باشیم؛

۵ـ می توانیم موضوع را با کلمه و یا کلماتی که آن را توصیف

---

1. Anekāntavāda

2. Syādvāda

می کنند، مورد تأمّل قرار دهیم. در این صورت، شخص مقدار صحت دلالت کلمه و یا کلمات را بر موضوع می بیند؛

۶ـ شخص می تواند تفاوت های ظریف میان کلمات مختلف را دریابد؛

۷ـ شخص می تواند هماهنگی میان معانی کلمات و جنبه هایی از موضوع که آن را توصیف می کنند، ملاحظه کند.

این فهرست صوریِ منظرها، نشان دهندهٔ آن است که جینیزم معتقد به نظریهٔ تطابق در حقیقت است و با رابطهٔ بین زبان و موضوع، سروکار دارد.

فهرست هفت گانه دیگری نیز در «سیادواده»، وجود دارد. ما ممکن است در مورد یک موضوع مفروض بگوییم:

۱ـ شاید هست؛

۲ـ شاید نیست؛

۳ـ شاید هم هست و هم نیست؛

۴ـ شاید قابل بیان نیست؛

۵ـ شاید هم هست و هم غیرقابل بیان است؛

۶ـ شاید نیست و قابل بیان هم نیست؛

۷ـ شاید هم هست و هم نیست و غیرقابل بیان است.

این شایدها، می خواهند نشان دهند که اظهارات جزمی، اظهارات مناسبی نیستند؛ زیرا یک گزاره، فقط در یک جنبه از آن چه توصیف می کند و فقط در زمینهٔ معینی، صادق است. این نکته را باید دانست که فعل «بودن» هم در معنای ربطی و هم وجودی، به کار می رود. بنابراین،

طرح فوق را می توان چنین مثال زد: گزارهٔ اول: «شاید این گل ارکیده، هست (وجود دارد).» صادق است؛ اما در این نوع گزاره تلقی ما از موضوع مصداقی از گل ارکیده است و لذا به طور ضمنی مصداق چیزی دیگر را نفی می کند. بنابراین متضمّن گزارهٔ دوم است: «از حیث گل قاصدك بودن، این نیست.»

گزارهٔ سوم این که ما می توانیم گزاره های اول و دوم را با هم ترکیب کنیم. گزارهٔ چهارم مبهم تر است، اما بیش تر مبتنی بر ملاحظهٔ ذیل است: بر اساس نظریهٔ جین در مورد زبان، نوعی رابطهٔ یک به یک (مساوی) میان یک کلمه و نوع معنایی که دال بر آن است، وجود دارد (اگر یک کلمه بیش تر از یک معنا داشته باشد، بیش از یک کلمه به شمار می آید)؛ از این رو، هیچ سخن واحدی نیست که شامل جنبه ای باشد که در آن، یک چیز، هم گلِ ارکیده است و هم یک گلِ قاصدك نیست. سرانجام گزاره های پنجم، ششم و هفتم از ترکیب احکام قبلی به دست می آیند.

بین طرح جین و سلب های چهارگانهٔ مورد استفادهٔ بودایی ها، روابطی وجود دارد، همان طور که چنین روابطی بین طرح جین و شکاکیّت قدیم هندی که آن ها نیز سلبیِ چند گانه را به کار می بردند، وجود دارد. با این وصف، هر چند جالب است بدانیم که چگونه متن گرایی و شناسایی امورِ غیرقابل بیان، اجزایی از عقیدهٔ جینی هستند، اما تنسیق های ما بعدِ الطبیعی جینیزم مستقیماً [از این مسئله] متأثر نشده است. به هر حال، «سیادواده» یکی از دلایل علاقهٔ قابل توجه نویسندگان جین به منطق از قرن نهم تا دوازدهم بود.

## بودیسم

ترسیم مرز میان عقاید دینی و فلسفی در بودیسم، مشکل تر از هر دین دیگر در سنّت هندی است. صحت این امر تا حدی بدین علت است که به نظر می رسد بودا شخصاً بینش فلسفی عظیمی را در تعالیمش ظاهر ساخته است. برای نمونه، او در مورد برخی سؤالات حکم کرده بود که «نامعیّن»[1] هستند. از این رو، این سؤال را که، آیا کسی که در این زندگی به نیروانه نایل می شود (و بنابراین، دوباره زاده نخواهد شد) پس از مرگ باقی می ماند، نمی توان پاسخ گفت که: «او باقی می ماند» و یا «او باقی نمی ماند» یا «او هم باقی می ماند و هم باقی نمی ماند» و یا «او نه باقی می ماند و نه باقی نمی ماند». بودا این سلب های چهارگانه را مطرح کرد تا نشان دهد که این سؤال، غلط طرح شده است: او آن سؤال را شبیه این سؤال دانست که «یک شعله به کجا می رود (به شمال و یا جهتی دیگر؟) چه هنگام خاموش می شود»؟ ـ که به همان اندازه بی معنا و غیرقابل پاسخ به نظر می رسد. از جمله سؤالات نامتعین این بود که آیا نفس با بدن یکی است یا چیز دیگر؟ آیا جهان همانند فضا و زمان، نامحدود است؟

اصول تعالیم بودایی یکی عقیدهٔ بی خویشی [ناخود] (انتّا)[2] و دیگر

---

1. Undetermined

2. nonself (*anattā*)

عقیدهٔ بی ثباتی (انیچه)[1] است. بر اساس اَنَتّا، فرد از مجموعه های پیچیده ای از کیفیات جسمانی و عقلانی تشکیل شده است. طبق این تحلیل، می توان تصوّر یک نفسِ ماندگار و پنهان را کنار نهاد. اعتقاد بودایی به تولّد مجدّد، مستلزم آن است که این مجموعه از حالات تا زمانی نامحدود ادامه می یابند و تنها با نیل به نیروانه خاتمه پیدا می کنند. بر اساس عقیدهٔ بی ثباتی، اشیا و یا جواهر نیز هم چنین به مجموعه هایی از حالات ناپایدار تحلیل می شوند. مفهوم خودِ ثابت و جواهرِ ناپایدار، پندارهایی است که به وسیلهٔ زبان رواج پیدا می کنند. (بودیسم همیشه به شدّت تأکید می کرد که زبان، قراردادی و ساختگی است).

اَنَتّا و انیچه مسائل فلسفی جالبی را به وجود آورد که پیش رفت هایی را در مابعدالطبیعهٔ بودایی، موجب شد؛ از این رو، عقیدهٔ بی خویشی سؤالاتی را در مورد هویّت فردی و فاعلیت، برانگیخت (اگر یک فرد مجموعه ای از حالات غیرمشخص است، عمل نیک و بد را به چه کسی باید نسبت داد؟). شخص گرایانی (پودگَلَه وادین ها)[2] که احتمالاً پیش از قرن دوّم قبل از میلاد به عنوان شاخه ای فرعی از مکتب «تره واده» ظهور کردند، یک «پودگله»[3] یا شخص، را فرض کردند که در ورای دسته های مختلف حالاتی که فرد محسوس را به وجود می آورند، قرار دارد. این عقیده از طرف مکاتب دیگر با مخالفت مواجه شد و آن را نشانهٔ

---

1. impermanence (*aniccā*)

2. Pudgalavādins

3. pudgala

بازگشت واقعی به نظریهٔ نفس که بودا به انکار آن پرداخته بود، دانستند. سرانجام پس از یک دوره تأثیر عظیم که تا قرن هفتم ادامه داشت، شخص گرایان از صحنهٔ تفکّر بودایی محو شدند. از آن ها فقط مشتی متون باقی مانده است؛ به طوری که باید دیدگاهشان را بیش تر از میان نقادی های به جای مانده از رقبای آنان به دست آورد.

عقیدهٔ بی ثباتی، مشکلاتی را در مورد علیّت و مسائل مربوط به وجود آورد. اگر یک جوهر مجموعه ای از حالات کوتاه مدّت باشد، این نتیجه گیری که هر حالتی دقیقاً حالتی لحظه ای است، غیرطبیعی نمی باشد. آن گاه این سؤال مطرح می شود که در این صورت پدیدهٔ A۱ چگونه موجب پدیدهٔ A۲ می شود، با در نظر گرفتن این که A۱ قبل از پدید آمدن A۲، محو شده است؟ چنین مشکلاتی این اندیشه را در ذهن ناگارجونه، بنیان گذار مکتب «مادیمیکه» (قرن دوم)، القا کرد که می توان نشان داد که تمامی نظریه های علیّت، متناقض هستند. او به نحو عام تر استدلال کرد که با اعمال شیوه های جدلی در مورد همهٔ نظریات، به سبک سلب های چهارگانهٔ خود بودا، تناقض همهٔ احکام مربوط به واقعیّت، اثبات می شود. تنها حکم صحیحی که می توان کرد این است که، همه چیز «تهی» یا «خالی» (شونیه)[1] است، اما خود شونیه در مکتب مادیمیکه به صورت نوعی جوهر شبح گون [خیالی][2] لحاظ می شد. بر اساس آن، طبیعت ذاتی همهٔ اشیا «خلأ» است و به همین علت به گونه ای

---

1. *śūnya*

2. shadow substance

مطلق عمل می کند که به نحو اسرارآمیزی خود را به صورت بودا می نمایاند که با «نیروانه» یکی است. بنابراین، دیالکتیک ناگارجونه، صورت دیگری از نیهیلیسم را نتیجه داد.

به موازات پیش رفت «مادیمیکه»[1]، مکتب «ویجنانه وادین»[2] (ایدئالیست) یا «یوگاچاره»[3] (عامل به یوگا) بالید. اولین پایه گذاران بزرگ این مکتب مایتریه ناتهه[4] (۲۷۰ـ حدود ۳۵۰)، آسنگه[5] و وسو بندهو[6] (قرن چهارم) بودند. یک مکتب قبلی تر، یعنی «ساوْترانتیکه»[7]، استدلال کرده بود که ادراکات حسی، انعکاس یا برگردان های موضوعات بیرونی هستند که وجودشان تنها به وسیلهٔ استنباط معلوم می شود. ایدئالیست ها استدلال کردند که چون نمی تواند برای موضوعات خارجی گواه تجربی وجود داشته باشد، می توان آن ها را نادیده گرفت. این تفسیر پدیدار شناسانه از موضوعات خارجی، در نظریهٔ «اگاهی ذخیره»[8] که موجب ادراك و سایر تجربیات در افراد می شود، پیش رفت بیش تری کرد. در خلال دورهٔ میانه، مطلق گرایی

1. Mãdhyamika
2. Vijñãnavãdin
3. Yogãcãra
4. Maitreyanãtha
5. Asanga
6. Vasubandhu
7. Sautrãntika
8. store consciousness

«مادیمیکه»[1] و «ویجنانه وادین»، گرایش به ادغام پیدا کردند. در حالی که مابعدالطبیعهٔ مکتب مهایانه در راستای اعتقاد به یک مطلق (نظریه ای مطابق با نظریهٔ دینی «سه بدن بودا، مقاله بودیزم») پیش می رفت؛ تره وادهٔ محافظه کار، کثرت گرا، باقی ماند و [در نظر ایشان] نیروانه با هیچ کدام از انواع شبه جوهر متعالی یکی نبود. برجسته ترین تدوین کننده تعالیم تره واده، بوداگهوشه[2] (قرن پنجم) بود. او یک برهمن هندی بود که به دین بودا گروید و زندگی راهبانه اش در سیلان سپری شد. تفاسیر او و در رأس همه، کتاب «ویسودهی مگّه»[3] (طریق خلوص) به عنوان تفسیری کلاسیک از سنّت تره واده و سنّت «پالی» است.

## تجلیل دیدگاه های اصلی

استدلال های به کار رفته در مکاتب مختلف دارای علایقی جداگانه اند و اغلب از موشکافی های عمیقی برخوردار هستند، با وجود این، شاکلهٔ اصلی این نظام های مختلف (به استثنای یک یا دو مورد) گویای علایق دینی آنها است. این مطلب را می توان در دو گرایش متناقض عمده ای که در زندگی و عواطف دینی، در طول دوران اولیه و میانه وجود داشت، مشاهده کرد (تناقضی که در عین حال در گذشته ای دور ریشه دارد)؛ یعنی تناقض بین «بهَکتی» یا تعبد گرایی و «یوگا» یا

---

1. Madhyamika
2. Buddhaghosa
3. Visuddhimagga

عرفان تأمّلی. در دورهٔ میانه، این تناقض کامل تعدیل شد و در طی آن گاهی برای تحصیل یک نورانیّت باطنی که خود با تعابیر تعبد گرایی تفسیر می‌شد؛ مثل معرفت یک پروردگار متشخص (ایشوَرَه) - از فنون یوگا استفاده می‌شد. بنابراین، بایسته است که طبقهٔ سومی را به نام تأمّل تعبدی اضافه کنیم. تأکید نسبی نظام‌های مختلف بر این سه صورت حیات دینی، آن هم در مورد مفاهیم کلیدی آنها (البته به نحو اجمالی) را می‌توان در ملاحظات زیر نشان داد:

۱ـ عنصر تعبّدگرایی[1] محض (فراموشی خود در لحظهٔ تأمّل تعبدی) که مستلزم نوعی آموزه در مورد پروردگاری متشخص و نه ضرورتاً در مورد خالق است. این نکته در مورد مکاتب «دوایته»[2]، «شیوَه سیدانته»، «ویشیشتادوایته»[3]، مطلق گرایی مهایانهٔ بودایی (بوداکسی است که به صورت یک متعلق پرستش عنوان «تتهاگته»[4]؛ یعنی «آن که بدان ساحل پیوسته است»، به وی داده شد) و «اَدوایته» (تعبدگرایی مشروع در سطح پایین تر حقیقت) صادق است.

۲ـ جاهایی که به تعبدگرایی، نوعی اهمیت و اعتبار داده شد، در عین حال، برای فنون تأمّل انگیز، وزن و اعتبار بیش‌تری قائل شده‌اند، (یوگا به مفهوم عام) آموزه‌ای در مورد «وجود مطلق» (برهمن، تتهه‌ته[5]

1. Devotionalism

2. Dvaita

3. Viśiṣṭādvaita

4. Tathāgata

5. Tathata

و امثال آن) وجود دارد. این امر در مورد اَدوایته و مطلق گرایی بودایی صادق است.

۳ـ تمرکز تام بر تأمّل و راه‌کارهای مربوط به رهایی با، مونادگرایی غیرخداپرستانه ارتباط دارد و یا در (بودیزم تره‌واده) با عقایدی مرتبط است که از یک پیشینهٔ قدیمی مونادگرایی سرچشمه می گیرد؛ اما از آن فراتر می رود، مثل سانکهیه و یوگای اوّلیه و جینیزم.

۴ـ آن جا که تعبّدگرایی، بر تأمّل می چربد، یا با تأمّل تعبدی قرین شده است، عقیده بـه یک پروردگار متشخص به عنوان وجودی متعال ـ و نه به عنوان تجلّی «نازل‌تر» برهمن و یا جلوه نمایی وجود مطلق، آن گونه که در تتهاگته مطرح است ـ و به عنوان خالق وجود دارد چنان که در «ویشیشتادوایته»، «دوایته» و «شیوَه سیدانته» مشاهده می شود.

۵ـ عقیده به پروردگار و خالق متشخص، با عقیده به کثرت نفوس در مکاتب ویشیشتادوایته، دوایته، وشیوَه سیدانته، قرین است.

در مورد نکات فوق، ملاحظاتی چند دارای اهمیت است: در مورد نکتهٔ سوم، شاخصه عرفان هندی ـ آن گونه که غالباً تصور می شود ـ توحیدی (شامل وحدت عرفانی با حق) نیست، بلکه مونادگرایی است. موناد گرایی چه در اُپه نیشدها و یا در مطلق گرایی بودایی و چه در اَدوایته، نتیجهٔ ترکیب دین یوگایی با دین پرستش و روحانیّت است، ولی این ترکیبی است که در آن، متعلقِ برینِ پرستش، جایگاه دوم را دارا است و در آخر تعالی یافته است. این نقش ثانوی به لحاظ نظری، محصول نظریهٔ پندارگرایانه و یا ایدئالیستی از جهان محسوس و خداوندی است که در خلقت و سایر افعال جهان، با آن مرتبط است.

در مورد نکتهٔ چهارم باید خاطرنشان ساخت که «گیتا»[1] و رامانوجه، هر دو مشعر بر آن اند که برهمنِ غیرمتشخص که مقصد تأمّل گرایی یگانه گرا[2]، اتحاد با او است، جنبه ای از پروردگار متعال متشخص است. این برخلاف مطلق گرایی شَنکَره است و بازتاب اختلاف نظر در مورد تقدّم و اولویت دادن به بَهکتی یا تجربهٔ شهودی است.

بر اساس نکتهٔ پنجم، دلیل سازگار بودن پروردگار متشخص با نفوس کثیر این است که، دینِ پرستش مستلزم این است که پرستنده، متمایز از متعلّق پرستش (اعتراضات [دیدگاه] خداپرستانه بر توصیفات وحدت انگارانه از تجربهٔ عرفانی، از همین جا نشأت می گیرد) و همین طور متمایز از باقی جهان است. طبیعتاً، این مسئله با یک مابعدالطبیعه واقع گرا سازگار است. رئالیسم و ثنویتِ روح ـ خدا، هر دو قائل به کثرت نفوس هستند. این عقیده به طور واضح در عقاید مَدهوَه و رامانوجه و در عقیدهٔ «شیوَه سیدانته»، انتشار یافت.

این گزارشِ طرح واره، در مورد مکاتب نیایه، وایشیشیکه، یوگای متأخّر و میمانسا، کاربرد چندان مناسبی ندارد. دو مکتب اول، اعتقاد خداپَرستانه به یک پروردگار را به نظام هایی اساساً الحادی متصّل کردند. این امر تا حدّی، در یک مورد، به خاطر وحدت نیایه و وایشیشیکه بود. در یوگا، تحت تأثیر خداگرایی قرون میانه، عاملان به تأمّل تعبدی در

---

۱. «بَهگَوَدْ گیتا» یا سرود خدایان، از متون مقدس و مهم هندو است. /م

2. monoistic contemplative

حضور پروردگار، آن را به عنوان ابزاری مفید برای نیل به رهایی، اتخاذ کردند، هر چند این دو ذاتاً متضاد هستند. وایشیشیکه اساساً تفکّری ماقبل علمی بود که اعتقادی صوری در مورد خداوند را رواج داد و یوگا اساساً، ساختاری عارفانه داشت. میمانسا، نوعی آیین گرایی را عرضه کرد که از متعلق های پرستش و قربانی (خدا یا خدایان) فاصله گرفت.

این ملاحظات کمک می کنند تا به طور مختصر عوامل مؤثّر در عمده ترین طرح های عقیدتی را در دوره های باستان و میانه، معلوم سازیم.

## دلایل اثبات وجود خدا

نظر به این که مکاتب مختلف در مورد وجود یک خالق و یا پروردگار (ایشوَرَه) اختلاف نظر پیدا کردند، مباحث قابل توجهی در این مورد به وجود آمد. برخی براهین اعتبار وحی را مورد توجه قرار دادند؛ ولی بقیّه بیش تر شبیه مباحث غربی بر امکان الهیّاتی طبیعی متمرکز شده اند. برخی دیگر وابسته به عقایدی است که به مکاتب خاصی اختصاص دارد، برخی مبتنی بر مفاهیم خاص سنّت هندی و برخی دیگر عام تراند.

استدلال ها و ضد استدلال های اصلی سه دسته اند:

**آموزه های خاص مکاتب فردی:** قبلاً اشاره شد که مکتب نیایه ـ وایشیشیکه، اجسام بزرگ را به موجودات مرکب از اجزای کوچک بی نهایت خُرد، تبیین کرد و مجبور شد اندیشهٔ جهش های کوانتمی [یا افزایش ذرّه ای] را مطرح کند تا توضیح دهد که چگونه ذرّات بی نهایت خُرد در اجسام بزرگ ترکیب شده اند. با این حال، [سوال این است که]

علت تغییر از بی نهایت خُرد به خُرد و از خُرد به درشت چیست؟ تنها عامل موجود، غیر از خود اتم ها، عدد آن ها است، اما عقیده این بود که عدد، غیر از پیوستگی، از فعالیّتِ ذهن در انضمام اشیای کثیر به یکدیگر ناشی می شود. بنابراین، تابعِ ذهن است. اما اذهان محدود نمی توانسته اند در اولین لحظهٔ خلقِ مجدّد جهان، پس از یک دورهٔ اضمحلال (آشفتگی) موجود باشند؛ زیرا آن ها برای وجود خود، وجود اندام روان جسمانی را لازم دارند که خود مستلزم ترکیب اتم ها است. بنابراین، نتیجه این می شود که در آن لحظه، [وجود] یک ذهن مجرّدِ فوق کیهانی ضروری است و آن خداوند است. در مقابل، چنین استدلال شد که مطرح کردن عدد به عنوان علّت جهش کوانتمی [افزایش ذرّه ای][1]، علامت نارسایی تئوریک این تبیین است و استدلال های عامی که علیه اتمیزمِ نیایه ـ وایشیشیکه، ارائه شد، این استنتاج را به هر حال مشکوك نمود.

**مفاهیم خاص سنّت هندی:** تصوّر خاص هندی از «کَرمه»، یعنی این تصوّر که وضعیّت [فعلی] یک فرد، به وسیلهٔ اعمال او در زندگی های پیشین معیّن شده است، به عنوان پایهٔ استدلال های خداپرستانه به کار می رفت. مکتب شیوَه سیدانته دو نکتهٔ مرتبط به هم را مطرح ساخت: اول این که، این آموزه، مستلزم تخصیص خیر و شرّ بر اساس اعمال یک فرد است؛ اما پیش فرض این مسئله، یک آگاهی کامل از قوانین اخلاقی است. بنابراین، فقط پروردگار می تواند «کَرمه» را توزیع کند. دوم این

---

1. quantum jump

که، «کَرمه» عاقل نیست و نمی تواند مستقلاً عمل کند و نیز نفوسی که مجرّد از بدن هستند نمی توانند «کَرمه» را به خودشان اختصاص دهند؛ زیرا فعالیت آن ها به اندام روان ـ تنی بستگی دارد که در دوران اضمحلال [آشفتگی][1] وجود ندارد. بنابراین، [وجود] پروردگار به عنوان تنظیم کنندهٔ «کَرمه»، ضرورت دارد.

استدلال مشابهی نیز در یوگای خداپرستانه استفاده شد و آن به هنگام ردّ کفایت غایت مندی ای است که مطابق با نظر مکتب سانکهیه، بنا بر فرض، مضمر در طبیعت است، اما مفهوم یک «کَرمه»ی خودگردان در سنّت هندی از چنان استحکامی برخوردار است که چنین استدلا هایی نمی توانند به نحوی قانع کننده [چیزی را] اثبات کنند و تلاش هایی که برای وابسته کردن «کَرمه» به خداوند انجام گرفته است به وسیلهٔ [ناقدان] به ویژه جین ها و بودایی ها به این عنوان که عقلاً (یا اخلاقاً) نارسا هستند، نقد شده اند. بر اساس اعتقاد ایشان [جین ها و بودایی ها] آزادی هر فرد در گرو تلاش های خود او است (اگر چه این اعتقاد در برخی مکاتب مهایانه، تعدیل شد).

**دلایل مبتنی بر اصول عام تر:** عمده ترین دلیل که ماهیتی عام دارد، همانند برهان غایت شناختی (غربی) است. این استدلال در کتاب «کوسومانجالی»[2] («یک دسته گل») در قرن دهم) نوشتهٔ نویسنده مکتب «نیایه»، یعنی اودینه و جاهای دیگر، بیان شده است و به طور همه جانبه

---

1. chaos

2. Kusumāñjali

به وسیلهٔ رامانوجه نقادی شده است. او [رامانوجه] عقیده داشت که معرفت خداوند تنها از طریق مکاشفه به دست می‌آید (و این مسئله در راستای تأکید شدید وی بر لطف الهی بود).

استدلال چنین است: جهان، ویژگی یک چیز دست‌ساز را دارد؛ زیرا همان گونه که اشیای دست‌ساز از قسمت‌هایی تشکیل شده‌اند، جهان نیز اجزایی دارد. بنابراین، نیازمند یک پدید آورندهٔ عاقل است. ثانیاً، چنین استدلال شده که جهان همانند یک بدن، اندام‌وار و پیچیده است که کارکرد آن در گرو یک مبدأ عاقل است.

رامانوجه، هشت اشکال عمده بر این استدلال وارد کرده است:

۱ـ تجربه نشان می‌دهد که مثلاً گلدان و یا وسایل دیگر به وسیلهٔ موجودات عاقل ساخته شده‌اند، اما نظر به این که علل مادّیِ زمین، ناشناخته‌اند و با توجه به این که ما پدید آمدن زمین را ندیده‌ایم، نمی‌توانیم به طور منطقی، وجود یک فاعل عاقل را نتیجه بگیریم.

۲ـ حتی اگر چنین استنباطی منطقی باشد، هیچ دلیلی بر این اعتقاد وجود ندارد که جهان به وسیلهٔ یک فاعل *واحد* به وجود آمده است. جهان ممکن است به وسیلهٔ شماری از نفوس محدود که با یکدیگر عمل می‌کنند، به وجود آمده باشد. اگر اشکال شود که نفوس محدود، از علل مادّیِ لازم، برای تحقق جهان بی‌اطّلاع هستند، می‌توان چنین پاسخ داد که صنعت‌گران، بدون آن که از ماهیت مادّهٔ مورد استفادهٔ خود، شناخت کاملی داشته باشند، کارشان را کاملاً به خوبی انجام می‌دهند.

۳ـ وجهی ندارد که نتیجه بگیریم تمامی جهان به یک باره موجود شده است؛ زیرا هیچ گواهی بر این مسئله نداریم؛ اما اگر هم فرض کنیم که

جهان در مراحل متوالی موجود شده است به نتیجهٔ نادرستی می رسیم؛ [زیرا] تجربه نشان می دهد معلول هایی که در زمان های مختلف به وجود می آیند، محصول عواملی چند هستند. بنابراین، ما به جای آن که خلقت را نتیجهٔ پروردگار واحد بدانیم، باید آن را نتیجهٔ نفوس محدودِ بسیار بدانیم.

۴ـ ما تجربه ای نداریم که بر اساس آن بر یک موجود قادرِ مطلق و عالمِ مطلق، استدلال کنیم. تجربه ما فقط در این حد است که از این اشیای معیّن ـ امور مصنوع ـ یک فاعلِ محدود را نتیجه بگیریم. بنابراین، ما فقط می توانیم یک نفس محدود را استنتاج کنیم که این معارض با تعریفی است که از خداوند داریم.

۵ـ علل، از طریق اجسام عمل می کنند، اما اگر ما جسمی را به پروردگار نسبت بدهیم، پس پذیرفته ایم که برخی اشیای مرکب از اجزا می توانند ازلی باشند. در این صورت، چرا نباید جهان ازلی لحاظ شود؟ ولی اگر بگوییم که خداوند مجرّد از جسم است، در این صورت، اساس استنتاج را از بین برده ایم؛ زیرا ما فقط از عوامل مجسّم تجربه داریم.

۶ـ هر چه برهان قوی تر باشد، شباهت مفروض بین نفوس محدود و پروردگار، قوی تر گرفته می شود؛ اما خداوند همهٔ محاسن را یک جا دارد و از نظر عواطف دینی این اندیشه مشمئز کننده است که بگوییم می توان پروردگار را دقیقاً با موجودات ناقصِ این جهان، مقایسه کرد.

۷ـ وجود و کارکرد یک پیکرهٔ اندام وار، تنها مستلزم وجود رابطه ای درونی و خاص بین اجزای آن است [بنابراین] این مسئله مستلزم وجود یک مبدأ مدبّر، برای حفظ موجودیّت آن نیست.

۸ـ هیچ شباهت نزدیکی بین جهان و موجودات زنده وجود ندارد، مثلاً کوه‌ها تنفّس نمی‌کنند.

از سوی دیگر، در مخالفت با اشکالِ پنجمِ رامانوجه، یک استدلال عام از طریق حرکت مطرح شده به این نحو که انگاره‌های حرکت، همانند حرکت پای ما، ارادی هستند. بنابراین، اتم‌ها که چیزهایی مادّی‌اند، فی نفسه لَخت و بی جنبش هستند و ترکیب آن‌ها باید با اِسناد به یک موجود و یا موجودات عاقل، تبیین شود. اما نظر به این که موجوداتِ محدود، به اجسامی محتاج هستند که به نوبهٔ خود از اتم‌ها تشکیل شده‌اند، باید پروردگاری را فرض کرد که اراده‌های او به نحوی مجرّد از جسم، تحقق یابند (مگر آن که جهان به عنوان جسم او، در نظر گرفته شود). با وجود این، به نظر می‌رسد که اتمیزمِ دوران باستان، در کاربُرد مفاهیمی همچون «سنگینی»، برای توضیح سقوط اجسام مشکلی نداشته است. بنابراین، مشکلی در نسبت دادن حرکت به اشیای بی جان، وجود ندارد.

عبارتی در کتاب «یوگه بهاشیه»[1] (تفسیر یوگا، ۲۴) هست که گاهی می‌گویند همان برهان وجودی است که زودتر بیان شده است، این برهان چنین است: برتری پروردگار به تمام معنای کلمه است. بدون آن که چیزی با آن برابری کند و یا از آن پیش افتد؛ زیرا هر آن چه به نظر آید که از آن فراتر می‌رود، به نوبهٔ خود همان وجود برتر است، از این رو، همان پروردگاری است که حدّ نهاییِ برتری را در او می‌بینیم. علاوه بر این،

---

1. Yogabhāṣya

وجود دو همتا، غیرممکن است؛ زیرا اگر آن ها هم زمان یک چیز را طلب کنند، ضرورتاً یکی از آن دو ناکام خواهد ماند، بنابراین، همتا نخواهند بود. با این وصف، همهٔ این براهین از چند جهت با برهان وجودی، تفاوت دارند. بیش تر به این دلیل که این برهانی است برای نشان دادن این که کامل ترین موجود، خداوند است که یکتا است و از این رو خودِ وجود، فی نفسه به عنوان کمال تلقی نشده است.

استدلال دیگر یوگا، بلند پروازانه تر است. در آن جا آمده که معرفت درجاتی دارد و لازمهٔ این درجات، وجود حدی اعلی است که علم مطلق نام دارد، و آن باید به یک شخص؛ یعنی به کامل ترین موجود، تعلّق داشته باشد (که در استدلال پیشین معلوم شد او خدا است).

برخی منتقدان (فی المثل میمانسایی ها) در این نظر، اشکالاتی یافته اند [ایشان می گویند که بر اساس این نظر چون] ادراك عادی از تصدیق علم پروردگار به همهٔ پدیده های گذشته، حال و آینده عاجز است، از این رو، باید از برخی واسطه های فوق طبیعیِ معرفت مدد جوید، اما [جای این سؤال هست که] اگر یک نفس اساساً بتواند با حواس قطع رابطه کند، پس چرا این حواس، برای نفوس محدود، ضروری به نظر می رسند. به علاوه، این اشکال وارد شده است که این استنتاج که «علم مطلق در موجوداتی که ما مشاهده می کنیم موجود نیست، پس باید متعلّق به موجودی نامحسوس، یعنی خدا باشد» معقول تر از این استنتاج نیست که «شاخِ خرگوش، در خرگوش هایی که ما می بینیم، موجود نیست، پس باید به یک موجود نامحسوس تعلّق داشته باشد». بدین طریق، تمام خصوصیاتی که به جانوران افسانه ای

نسبت داده می شود و مخصوص به آن‌ها است، باید در جایی واقعیت داشته باشد.

در سنت هندی، استدلال های دیگری که علیه عقیدهٔ خداپرستانه، مطرح شده، به ندرت حایز اهمیت بوده اند. توسّل به تجربهٔ اشراقی یا شهود [برای اثبات خداوند]، (به وسیلهٔ جین ها) با این استدلال مورد انتقاد واقع شده است که شهود ممکن است از اعتقاد به خدا ناشی شده باشد و نه برعکس. بودا و دیگران به مسئلهٔ شرّ اهمیّت داده اند. هم چنین فهم این که چرا باید یک «موجود» کامل و بی عیب و نقص برای خلقت انگیزه ای داشته باشد، مشکل بود. با این وصف، علمای الهیات اعتراضات علیه خداپرستی را ضرورتاً خطرناك تلقی نکردند. در حالی که دیگران براهین اثبات خدا را فی نفسه غیرقانع کننده، ولی به همراه وحی، اقناع کننده تلقی می کردند، رامانوجه تنها به وحی توسل می جُست.

## استدلال هایی در مورد نفس و آگاهی

مادّه گرایان استدلال می کنند که آگاهی خصیصه ای نوظهور است و از نوعی امتزاج خاص عناصر مادّی، ناشی می شود (مباحث مربوط به صحت عقیدهٔ نوزایی [بازپیدایی] که به مباحث نفس و آگاهی دامن می زند، در مقالهٔ تناسخ [اثر همین نویسنده در دائرة المعارف پل ادواردز] بحث شده است). این نظریهٔ مادی با این دعوی مورد مخالفت قرار گرفت که این نظریه باید نشان دهد که حالات آگاهی، وجودی مستقلِ از بدنی که برای مدّتی با آن پیوند دارند، ندارند. البته می توان برخی حالات روحی را بدون مراجعه به بدن ها و یا حالات بدنی، توصیف کرد.

بنابراین، این سؤال هم چنان مطرح است که آیا این قبیل حالات روحی می توانند مستقل از بدن، وجود داشته باشند؛ هر چند این مسئله مشکلاتی استقرایی را موجب می شود.

از این رو، استدلال بدیع ویجنانه وادین (ایدئالیست بودایی) چنین است: تلازمِ حالات روحانی و جسمانی فقط به وسیلهٔ خود انسان قابل درك است، ولی وابستگی علّیِ آگاهی بر حالات جسمانی، در مراحل اولیهٔ حیاتِ یک فرد، قابل درك نیست؛ زیرا حالات جسمانی که آگاهی را موجب می شوند پیش از ظهور، قابل مشاهده نیستند. مشاهدهٔ این وابستگی در مورد مردم دیگر نیز ممکن نیست؛ زیرا هیچ کس نمی تواند تجربیّات شخص دیگر را مشاهده کند، و کسی هم نمی تواند بر پایهٔ مشاهده بگوید که آیا حالات روحی در او خاتمه یافته یا نه. مشاهدهٔ سلبی[1] هم هنگام مرگ سایر مردم، غیرممکن است. بنابراین، هیچ زمینهٔ استقراییِ مرسوم، برای اعتقاد و یا عدم اعتقاد به بقا و حیات پس از مرگ، وجود ندارد.

البته بودایی ها با وجود این که مشتاق بودند تا نشان دهند که همهٔ حالت های روحی، معلول حالت های جسمانی نیست (مقدمه ای از یکی از براهین آن ها در مورد تولّد مجدّد)، به شدّت با اعتقاد به وجودِ نفسی ازلی که زیربنای حالت های روحی باشد، مخالفت می ورزیدند. برخی مثل مکتب نیایه وایشیشیکه، معتقد بودند که وجود نفس را می توان با استنتاج، معلوم کرد، ولی همان گونه که اَدوایته ای ها اشکال کرده اند،

---

1. negative observation

اگر فرض این است که «استنتاج» چنین صورتی پیدا کند: «در این جا تجربیاتی وجود دارد، آن ها باید به نفسی تعلق داشته باشند»، شخص دچار مشکلاتی جدّی می شود. من هیچ اطمینان ندارم که این تجربیات *از آن من* است و نه از آن دیگری، برای آن که من تجربیّاتم را از تجربیّات دیگری متمایز کنم، قبلاً باید اذعان کرده باشم که آن ها تجربیّات خودم هستند.

در نتیجه [همین مشکلات]. شَنکَره و پیروانش مدعی شدند که نفس به واسطهٔ شهودی مستقیم معلوم می شود و یا «خود ـ آشکار»[1] است. شَنکَره هم چنین استدلال کرد که شک، مؤیّد نفس است؛ زیرا برای آن که شکّی تحقّق پیدا کند، باید نفسی وجود داشته باشد.

ناثنوی های مشروط، براهین دیگری داشتند: یکی این که عباراتی از قبیل «*من می دانم*»، مستلزم وجود نفس است. دیگر این که به هنگام خلسه، تجربه هیچ پیوندی با بدن ندارد. سوم این که عبارت «این بدنِ من است»، حاکی از این است که چیز دیگری متمایز از بدن، وجود دارد. از بدشانسی این برهان عبارت «خود من» در زبان سانسکریت نیز وجود دارد؛ چنین پاسخ گفته اند که، «خود من» تعبیری است قراردادی[2] و دارای حشو[3]، حال آن که «بدن من» بر دو مفهوم دلالت می کند: یکی من و دیگر بدن من، و این را نمی توان تعبیری دارای حشو دانست.

---

1. self - luminous
2. conventional
3. pleonastic

پیروان ویشیشتادوایته[1]، فقط در صدد اثبات وجود نفس نبودند، بلکه هم چنین می خواستند بر خلاف اَدوایته، اثبات کنند که *تعداد زیادی* نفوس ازلی وجود دارد. آن ها به نظریهٔ ساختار خود آشکار نفس به عنوان امری بی معنا، حمله بردند. اگر چیزی را به این لحاظ که با نحوهٔ ظهورش شناخته می شود، خود ـ آشکار بنامیم، لذّت و درد نیز باید خود ـ آشکار محسوب شوند. اما اَدوایته معتقد است که آن ها دارای یک فاعل شناسایی[2] هستند. اما ملاحظه ای مشابه نیز باید در مورد خود ـ آشکاری نفس اعمال شود؛ یعنی ما فاعل شناسایی را از شناخت درون نگرانه ای که او تجربه می کند، تفکیک می کنیم. بنابراین، نفسِ خود ـ آشکار باید خودش را برای شخصی آشکار نماید. از این رو، اگر ما وجودِ حتّی یک نفس را تصدیق کنیم، می توانیم به کثرتی از نفوس که از آن تجربه ای داریم، اذعان نماییم.

استدلال های اصلی ای که بودایی ها بر اساس آن به انکار عقاید نفس واحد و «موناد» گرایی پرداختند، چنین بود:

۱ـ درون نگری، هیچ چیز جز حالات روانی مختلف را آشکار نمی سازد.

۲ـ یک نفس ازلی هیچ عمل علّی برای انجام دادن ندارد [بنابراین] هیچ ارزش توضیحی نخواهد داشت. آن ها استدلال می کنند که پدیدهٔ ناپایدار و یا گذرا تنها می تواند معلول ناپایدار و یا گذرا داشته باشد؛ و

---

1. Viśistadvaitins

2. subject

برعکس، علّت ازلی فقط معلولی ازلی دارد. فرض کنید که علّتی ازلی معلولی ناپایدار داشته باشد، در آن صورت برای به وجود آمدن و معدوم شدن معلول باید شرایطی وجود داشته باشد. اما «بنا به فرض» علّت تغییر نکرده است، پس باید یک عامل و یا برخی عوامل اضافی وجود داشته باشد، ولی در این صورت، شرایط اضافی برای توجیه معلول کفایت می کنند و تصوّر یک علّت ازلی لغو است. بنابراین، یک نفس ازلی فقط هنگامی می تواند تأثیر علّی داشته باشد که معلول آن را ازلی فرض کنیم. اما حالات روحی و افعال انسانی به نحو محسوسی غیر ازلی هستند. بنابراین، تصوّر نفس، بی فایده است. نکتهٔ مشابهی نیز علیه اتمیزم اوّلیهٔ هندی مطرح شده است؛ زیرا این نظریه متضمّن اعتقاد به دائمی بودن اتم ها بود.

تصوّر نفس در مکاتب مختلف تا حدّی متفاوت است. از این رو، از دید شَنکَره نفس اساساً آگاهی محض است، در حالی که از نظر اتمیست ها نفس فقط هنگامی آگاهی را کسب می کند که با یک اندام روان تنی ارتباط یابد. هم چنین در مورد بسط آن، سه نظر وجود داشت. جینیزم به طور سنّتی عقیده دارد که موناد حیات بر طبق اندازهٔ بدنی که در اشغال او است، قبض و بسط پیدا می کند. رامانوجه، نفس را ذرّه ای[1] دانسته است، در حالی که دیدگاه های رایج تر بر این باورند که نفس، همه جا ـ منتشر[2] است. این دو دیدگاه اخیر، از این پیش فرض نتیجه

---

1. atomic

2. all - pervasive

شده اند که اشیای محدود (اما نه ذرّات بی نهایت خُرد) در معرض تغییر و انهدام هستند. افزون بر این دیدگاه همه جا ـ منتشر، مبیّن دو امر است: یکی نظریهٔ آیین جین در باب سریانِ خود در کل بدن و این امر که درون بینی، رویدادهای نفسانی بی مکان را برای ما مکشوف می سازد، به علاوه به نظر می رسد که لازمهٔ نظریهٔ تأثیر از راه دور که آموزهٔ کَرمه مفروض می دارد، نیز هست.

سرانجام باید این مسئله را متذکر شد که «روح» به طور معمول، از اندام روان تنی ـ که شامل حس مشترك (مَنَس)، عاقله (بودهی) و قوای حسی است ـ متمایز بوده است. این ها معمولاً گونه های ظریف مادّه محسوب می شوند. که به هنگام اتصال با نفس، اگر این تعبیر صحیح باشد، آشکار[1] می شوند.

مسائل معرفت شناختی

در دورهٔ باستان و میانه، دو زمینهٔ اصلی برای بحث از معرفت شناسی وجود داشت:

۱ـ مکاتب در مورد شمارهٔ «پرمانه»ها[2] یا مبادی و منابع معرفت، اختلاف داشتند؛ مثلاً ادراك حسی و استنتاج[3] را معمولاً ضروری تلقی کرده و می پذیرفتند؛ و مکاتب سنت گرا (هندو)، گواهی (شَبْدَه)[4] را

1. Illuminated

2. pramãna

3. Inference

4. śabda

عمدتاً به این دلیل قبول داشتند که بیش تر از همه شامل گواهیِ وحی می شد. حافظه[1]، معمولاً یک منبع معرفت محسوب نمی شد؛ زیرا «معرفت» به معنای معرفت جدید، تفسیر می شد که برای یک مشاهده گر، جدید است. این نیز گویای اهمیت گواهی (در معنای غیر وحیانی) در مباحثات هندی است.

۲ـ مباحث ادراکِ حسیّ و توّهم در حد بالّا به برخی موضوعات مابعدالطبیعی مربوط بودند، همانند اندیشهٔ انکار جهان خارج در ایدئالیسم بودایی.

استنتاج معمولاً و نه منحصراً به معنای استنتاج استقرایی بود و مباحث قابل ملاحظه ای دربارهٔ ماهیّت و ارزش آن وجود داشت. مادّه گرایان استدلال های مختلفی را علیه ارزش آن اقامه کردند. یکی این که هدف استقرا ایجاد ملازمه ای غیرقابل تغییر بین دو نوع از پدیده ها است. ولی این پدیده ها فقط به وسیلهٔ ادراکِ حسی، قابل شناسایی هستند و ما از درکِ تمامی اجزای گذشته، حال و آیندهٔ یک نوع مفروض، ناتوان هستیم. بنابراین، استقرا همیشه در معرض ابطال است. دیگر این که کافی نیست که اثبات کنیم «الف»ها همیشه از «ب»ها نتیجه می شوند، بلکه هم چنین باید نشان داد که غیر «ب»ها ملازم با غیر «الف»ها هستند. اما کارِ بررسی همهٔ اشیای غیر «الف» در جهان، حتی از بررسی موارد ایجابی نیز دشوارتر است.

با این مشکلات، به طرق متعدّد برخورد شد. مکتب نیایه ـ

---

1. memory

وایشیشیکه، از مقولات کلّی خود استفاده کرد و مطرح کرد که شخص می‌تواند با یک نمونه گیری کافی به وسیلهٔ شیوهٔ توافق و تخالف[1]، به نحو معتبری اثبات کند که بین یک جفت از کلیات تلازم برقرار است. پیروان اَدوایته، استدلال کردند که عدم ابطال، معیار صحّت و اعتبار است. بنابراین، می‌توان بر اساس یک مورد واحد، تلازم دو نوع از پدیده‌ها را تصدیق کرد. این عقیده موجب شد که پیروان اَدوایته یک توجیه منظم از دو سطح از حقیقت، یعنی متعارف و برتر، عرضه نمایند. در حیطه عقل متعارف می‌توان از طریق موارد منفی یا کشف خطای ادراک حسی به بطلان [عقیده‌ای] پی برد. از سوی دیگر، در تجربه‌ای از آزادی که ناثنوی و برتر است، می‌توان دید که تصویر *کل* جهان که به وسیلهٔ عقلِ متعارف شکل گرفته، باطل است (و یک توهم بزرگ است).

مفهوم سطوح حقیقت برای علمای مابعدالطبیعیِ واقع گرا از جمله مَدهوَه و ناثنوی های مشروط، مشمئز کننده بود. مَدهوَه دو برهان عمده علیه آن اقامه کرد:

۱ـ یک «پرمانه» چیزی است که از اشیا آن گونه که هستند به ما آگاهی می‌دهد. در این صورت، بیهوده است که از منبع معرفتی سخن گوییم که در نهایت ابطال می‌شود همان کاری است که اصحاب اَدوایته با ادراک حسی می‌کردند.

۲ـ علی رغم تردیدهایی که در مورد ادراکات حسیِ فرد وجود دارد، قطعاً برخی آن ها مطابق با واقع هستند. اما با وجود شیوهٔ توافق وتخالف

---

1. agreement and difference

و معیار عدم ابطال، جا برای تردید شکاکان وجود دارد. مَدهوَه عقیده داشت که یک داور نهایی «یعنی گواه باطنی» (شاکشی)[1] باید وجود داشته باشد تا بر آن چه ادراك حسی عرضه می کند، حکم قطعی صادر نماید. ملاحظات زیر، وجود چنین گواهی را تأئید می کند:

الف) نفس به درد و لذّت آگاهی دارد و جایی برای تردید در مورد این تجربیّات وجود ندارد.

ب) دریافت درونی مکان، مستلزم نوعی قوّهٔ شهودی[2] است.

ج) شیوهٔ استقرا، یک تسلسل (یا سیر قهقرایی) بی انتهایی را موجب می شود، مگر این که یک داور نهایی فرض شده باشد؛ زیرا نتایج آزمایش و مشاهده، ارزیابی دیگری را با همان شیوه می طلبد و همین طور [تا بی نهایت]. راه حل دیگری برای شک گرایی در مورد ادراك حسی، این بود که معیاری عمل گرایانه[3] را در مورد شک به خدمت گرفت. آن هایی که بر اساس دلایل فلسفی شک دارند که آیا آب، آتش را خاموش می کند، خودشان در عمل آتش را با آب خاموش می کنند. علاوه بر این، مکتب نیایه ـ وایشیشیکه اندیشید که هر چند از جهت نظری ممکن است دود همیشه معلول شیطانی نامحسوس باشد و نه آتش، در آزمایش استقرایی مرحله ای فرا می رسد که دیگر شک کم رنگ و کم اهمیت می شود.

---

1. Sāksi
2. intuitive
3. Behavioristic

ایدئالیست های بودایی (ویجنانه وادین ها) استدلال های مختلفی اقامه کردند تا نشان دهند که ادراك حسیِ موضوعات خارجی، معرفتی جدا و مستقل از مُدرِك به بار نمی‌آورد:

۱ـ تجربهٔ یک معلوم و خودِ معلوم مقارن هم رُخ می دهند، اما دو واقعه را که فرضاً متفاوت اند و مقارن هم اتفاق می افتند، نمی توان از هم تفکیک کرد و باید آن را یکی انگاشت.

۲ـ جهان خارج، مطابق فرض، از موضوعات مختلفی تشکیل شده است، اما آن ها فقط به این دلیل مختلف دانسته می شوند که انواع گوناگونی از تجربه «در مورد» آن ها وجود دارد. پس در این صورت اگر تجربیات، قابل تمایزاند، نیازی نیست تا به فرضیهٔ زایدِ موضوعات خارجی، معتقد شویم.

۳ـ اعضای حسی، بنابر فرض، واسطهٔ بین موضوعات خارجی و آگاهی هستند، ولی در رؤیاها هنگامی که اعضای حسی عمل نمی کنند، ما دارای تجربهٔ حسی هستیم. بنابراین، می توان وجود احساسات را معلول عملکردهای درونی آگاهی دانست. «ذات مطلق» خود را به صورتی در می آورد که موجب می شود افراد «بیندیشند» یک جهان خارجی وجود دارد. قدیس، در حالت وحدت عرفانی[1] به آگاهی محض و خالص نایل می شود و خصوصیّت گمراه کنندهٔ تجربهٔ عادی را مشاهده می کند.

براهین مربوط به گواهی، به عنوان یک منبع معرفت، تا حدّی به

---

1. mystical non-dual state

مسئله اعتبارِ گواهیِ مقدّس و یا وحی (شروتی) مربوط بودند. در نظر شَنکَره، وحی ذاتاً تجربهٔ نادوگانگی [یا وحدت] است، هر چند او این تجربه را به صورت نوعی ادراك، طبقه‌بندی کرده است. به هر حال او مایل بود نشان دهد که متون مربوط به این همانی در «اُپه‌نیشد»ها، مثل «تت توام اسی»[1] (تو او هستی) در همان حال که گویای معنای اصلی کتب مقدّس اند، توانسته اند بی مشاهده، ایجاد معرفت نمایند. از این رو، سودمند بود مواردی ذکر شود که در آن جا گواهی عرفی می تواند چنین معرفتی را پدید آورد، مثل جایی که تعدادی از مردم دور هم نشسته اند و یک غریبه بیرون از این جمع، به یکی از آن ها می گوید: «شما دهمین فرد هستی» (یک مثال دشوار، زیرا گذشته از سایر امور، مستلزم خودآگاهی یک فرد است). به هر حال، اذعان به گواهی، کمک کرد تا به مفهوم معرفت یک ویژگی اشتراکی[2] ببخشد، که در غیر این صورت به آن به گونه ای فردگرایانه نظر می شد.

قریب به گواهی، تشبیه (اوپه‌مانه)[3] است که یکی دیگر از «پرمانه»ها و به وسیلهٔ «میمانسا»، «اَدوایته» و «نیایه» پذیرفته شده است. مثال متعارف آن این است که شخصی به جنگل می رود و به او گفته می شود، یک گاو وحشی تقریباً شبیه یک گاو اهلی است، او با دیدن یک گاو وحشی آن را درست تشخیص می دهد، اما نه فقط بر اساس گواهی؛

---

1. *tat tvam asi*

2. communal

3. upamāna

زیرا او باید این شباهت را درک کند.

برخی مکتب ها یا گروه های دیگر، «پرمانه»های دیگری را پذیرفتند. میمانسا عقیده داشت که «اَرتاپتی»[1] را که نوعی خاص از استنتاج و به معنای «دلالت ضمنی» است، باید در زمرهٔ این ها به حساب آورد. باز مثال رایج آن این که: «دواداتا[2] زنده است اما می بینیم که در خانه نیست، پس باید در جایی غیر از خانه باشد». دلیل جدا کردن این مورد از استنتاج خاص این است که طبقه بندی کردن آن در یک شکل استنتاجی عادّی مستلزم این قضیه غیر استقرایی و توتولوژیک است که «تمام اشیای موجود که در یک مکان مفروض نیستند، در مکان دیگری هستند». با وجود این، مَدهوَه و دیگران اَرتاپتی را در استنتاج خاص گنجاندند.

ادراك غیبت اشیا در مکتب های هندی به صورت یک مشکل رخ نمود. از این رو پیروان اَدوایته درك نیستیِ اشیا[3] (ادراك سلبی) را به مثابه یک مبدأ شناخت شمردند. دلیل آن ها این بود که پیش فرض شیوهٔ توافق و تخالف، این است که هرگاه شخصی نه الف، بلکه عدم آن را درك می کند، شناختی حاصل می شود. از سوی دیگر، مکتب نیایه ـ وایشیشیکه استدلال کرد که غیبت و یا عدم وجود، به نحو عینی قابل درك حسی است و نمی تواند یک پرمانه که یک منبع معرفت «در مورد» جهان

---

1. Arthāpatti
2. Devadatta
3. anupalabdhi

عینی است محسوب شود؛ از این رو، آن‌ها در طبقه‌بندی خود (که بحث آن گذشت) عدم را به عنوان مقوله‌ای اضافی [زاید] مطرح کردند که بعدها برخی مشکلات منطقی را به بار آورد. از سوی دیگر، مکاتب بودایی با تأکید بر قاعده‌مندی زبان گفتند: ادراك عدم را می‌توان به عنوان وضعیتی تحلیل کرد که متضمن ادراك حالتی از امور است که به نحو سلبی توصیف شده‌اند. بنابراین، منابع اصلی معرفت، ادراك حسی و استنتاج بود، به علاوه گواهی (اگر چه گواهی به معنای وحی را غیر سنت گراها انکار کردند. پرمانه‌های دیگر برای آن مطرح شدند تا مشکلات خاص موجود در طبقه‌بندی اصلی را حل و فصل کنند.

## علّیّت

در حالی که مکتب سانکهیه در علیّت، نظریهٔ همسانی (ست کاریه واده)[1] ـ به این معنا که معلول قبلاً در علّت وجود داشته است ـ را پذیرفت، هر دو مکتب بودایی و مکتب نیایه ـ وایشیشیکه به نظریهٔ ناهمسانی معتقد بودند. دلیل دیدگاه اول تنها این نبود که طبیعت (پرکریتی) به عنوان اصل واحدی که علّت و شالودهٔ اصلی پدیده‌های محسوسی است که تحوّل یافتهٔ همان جوهر بودند، تلقی می‌شود، بلکه این مسئله هم بود که عقیده به پیدایش چیزی از هیچ، غیرقابل قبول می‌نمود. عکس آن یعنی «هیچ چیز از چیز» نیز برای مکتب سانکهیه غیرقابل قبول بود. بنابراین، معلول باید قبلاً در علّت وجود داشته باشد و

---

1. satkāryavāda

علّت نیز باید بعداً در وجود معلول موجود باشد.

مکتب نیایه ـ وایشیشیکه این دیدگاه را به دلیل الغای تمایز بین علت مادی، فاعلی و دیگر علل، مورد انتقاد قرار داد، اما مشکلات مربوط به علیّت، بر مسئلهٔ ایجاد تلازم مستقیم بین خواص، جواهر و دیگر امور، متمرکز است. بودایی‌ها اصل اخیر را همراه لوازم دقیق آن اخذ کردند. اگر چه اعتقادات اتمیست‌ها و بودایی‌ها به نام نظریهٔ ناهمسانی طبقه‌بندی شده‌اند، تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای هم بین آن‌ها هست. از نظر اتمیست‌ها «علّت»، پیوستگیِ[1] خواصی است که از جواهر پایدار، جدایی‌ناپذیر هستند. از دیدگاه بودایی‌ها «علّت»، پیوستگی حوادث کوتاه مدت و یا گذراست (به هر حال، بودایی‌ها به اقتضای عقیدهٔ ناپایداری، مفهوم جوهر را انکار کردند). مشکلاتی که این تحلیل به بار آورد، راه را برای نقادی [مکتب] «مادیمیکه» از مفهوم علیّت گشود (در این مورد مقالهٔ ناگارجونه را از دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز ملاحظه کنید). نظر به این که مکتب بودا در هر صورت نظریه همسانی را انکار کرد، ناگارجونه توانست استدلال کند که هر دو نظریه به علاوهٔ حالات بینابین یا مختلط، فاقد انسجام هستند و بنابراین، مفهوم علیّت فی نفسه متناقض است.

اعتراض اصلی بودایی‌ها بر تلقی اتمیست‌ها این بود که جواهرِ بنیادین (اتم‌ها)، همانند نفسِ ازلی نمی‌توانند نقش علّی ایفا کنند؛ زیرا موجود ازلی تنها می‌تواند معلولِ ازلی داشته باشد. بنابراین، اتم‌های

---

1. conjunction

مورد برداشت مکتب وایشیشیکه، زاید هستند. این استدلال، مؤیّدی برای عقیدهٔ پدیده های اتمی لحظه ای بود. شرط خروج یک موجود بسیط از وجود نمی تواند وقوع اشیای دیگر باشد، زیرا در آن صورت، یک شیء بسیط اصولاً می توانست ابدی باشد. بنابراین، شرط نابودی آن باید به وجود آمدنش باشد و از این رو، اشیای بسیط بلافاصله پس از پیدایش نابود می شوند.

مشکلات اتمیزمِ وایشیشیکه به طریق جالبی در مکتب «ساوْترانتیکه»[۱] یِ بودایی حل شد؛ با این عقیده که اتم ها عمر کوتاهی دارند و این که نقص اتمیزم کهن نه در عقیده به اتم بلکه در اعتقاد به ماندگاری اتم هاست. در همان زمان رئالیست های بودایی (ساروواستی وادین)[۲] ها تلاش کردند تا مشکلات مربوط به این که چگونه علل دفعی [لحظه ای] می توانند معلول داشته باشند (زیرا علل مفروض قبل از موجود شدنِ معلول، نابود می شوند) از میان بردارند. در این راستا آن ها معتقد شدند که حالات گذشته و حال و آینده، به یک معنا، به طور هم زمان وجود دارند، هر چند که علّت و معلول در زمان های مختلف در یک لحظه [آناًما] ظهور پیدا کنند. مفهوم لحظه[۳] نیز بسط داده شد تا تعداد لحظاتی را که در خلال آن یک شیء، مراحل مختلف را ظاهر[۴] می کند، شامل شود.

1. Sautrãntika

2. Sãrvãstivãdins

3. moment

4. manifests

اتمیست ها و دیگران نظریهٔ هم سانی را بر این اساس که این نظریه مستلزم وجود یک انرژی و یا نیروی غیرقابل ادراکی است که علّت و معلول را به هم مرتبط می سازد و در تجربه قابل کشف نیست، مورد انتقاد قرار دادند. از این رو، مَدهوَه استدلال کرد که مفهوم طبیعت (پرکریتی) به شکل یک چیز بنیادین که به حالت های محسوس جهان تحوّل یافته است، هیچ توجیه تجربی ندارد. و اگر مجوّزی برای طرح اشیای نامحسوس باشد، به طور یکسان، تصدیق اموری از قبیل شاخ خرگوش (یک مثال متداول برای اموری که مطلقاً وجود ندارد)، نه چیزی که صرفاً از سر تصادف موجود نیست) را توجیه می کند. به علاوه، اگر معلول پیش تر در علّت موجود باشد، قبلاً باید ایجاد شده باشد و ایجاد شدن، یعنی به وجود آمدن. اگر معلول قبلاً و در زمان «T۱» (قبل از «T۲»، زمانی که فرضاً ایجاد می شود) وجود داشت پس باید قبلاً و در زمان T۱ ایجاد شده باشد. سانکهیه جواب می دهد که معلول در زمان «T۲» *ظاهر می شود* نه ایجاد[1]. مَدهوَه در مقابل پاسخ می دهد که دو مفهوم ظهور و ایجاد شدن، کاملاً با هم متفاوت هستند. ظهور به معنای «حاضر شدن برای ادراک» است، در حالی که مفهوم ایجاد شدن بر این معنا دلالت ندارد. از این رو، ممکن است کسی بپرسد: اگر معلول قبل از زمانِ ظهورش وجود دارد، چرا قبل از این زمان قابل ادراک نیست؟ و اگر ظهورِ معلول یک تغییر است پس خود ظهور باید پیش تر وجود داشته باشد. اما، بی معناست [اگر بخواهیم] که از ظهوری ظاهر نشده،

---

1. Produced

سخن بگوییم.

ثنوی‌ها با به کارگیری مفهوم نیرو (شکتی) این دو نظریه عمده را ترکیب کردند. به وجود آمدن یک معلول تا حدّی نتیجهٔ عملِ نیروی یک جوهر بر جوهر دیگر و بنابراین، فعلیّت یافتن این نیروی پوشیده است. هم چنین معلول همان تطوّر و یا تبدّل جوهر دوم است که به وسیلهٔ نیروی اولی پدید آمده، و بماهو به آن شیئی (جوهر دوم) تعلق دارد که علت ناقصه آن است. از این رو، چنین استدلال شده که معلول، هم همسان با علت (جوهر دگرگون شده) است و هم ناهمسان با آن (نیروی دگرگون کننده). از سوی دیگر، نفوس و خداوند، اصولاً پایدار و لایتغیّرند، پس فقط بر آشکارسازی خود قادر هستند. در این مورد یک قانونِ لَختی علّی[1] مطرح شده است: چیزها هنگامی به وجود می‌آیند و یا هنگامی نابود می‌شوند که شرایط کافی برای وجود یا انهدام آن‌ها در دست باشد. از این رو، یک شیء در «وضع موجود»[2] باقی می‌مانَد تا هنگامی که نیروی کافی پیش آید و آن را برهم زند. نفوس به شکلی هستند که هیچ گاه شرایط کافی برای انهدام آن‌ها فراهم نمی‌شود و لذا ابدی هستند. این مسئله نقطه مقابل استدلال بودایی برای اثبات لحظه‌ای بودن، است.

شَنکَره و پیروانش از نظریه‌ای حمایت کردند که غالباً به عنوان [نظریهٔ] علّی طبقه‌بندی شده است، اگر چه نکتهٔ اصلی آن به الهیات یعنی

---

1. causal inertia

2. *status quo*

نظریه ظهور (ویورّته واده)[1] مربوط است، با وجود این شَنکَره دیدگاه خود را صورتی از [قانون] «ست کاریه واده» می داند. معلول صرفاً به شکل معلولی *ظاهری* تلقی می شود. این یکی از راه های تبیین رابطه بین برهمن و نمود جهان[2] است. پیروان «اَدوایته» با استفاده از این اصل بودایی که یک علّت ازلی باید معلولی ازلی داشته باشد، استدلال کردند که یک هستی ازلی حقیقتاً وجود دارد، اما نظر به این که پدیدارهای محسوس به نحوی آشکار، غیر ازلی هستند، آن ها نمی توانند معلول های حقیقی برهمن باشند، بلکه صرفاً معلول های پنداری یا ظاهری هستند. با وجود این، تا آن جا که برهمن علّت اصلی ظواهر است، می توان آن را علّت مادی جهان به حساب آورد. این مسئله در راستای این عقیده شَنکَره است که در ادراك حسی، شهودی از هستی وجود دارد، گو این که بقیه توهم است.

پیروان رامانوجه به این نوع استفاده از مفهوم هستی محض، انتقاد کردند. گفتن این که هستی، علّت مادی اشیای موجود است، همان قدر سودمند است که بگوییم نیستی، علّت مادّی توهمات است. «هستی» صرفاً عام ترین خصوصیّت قابل اطلاق بر جواهر است، اما مستلزم جواهری است که در آن تحقق یابد. از این رو، بی معناست که از هستی محض به عنوان ذات یا جوهری که بنفسه موجود است[3]، سخن

---

1. Vivarttavāda

2. world appearance

3. self - existent

گوییم. اضافه بر آن توصیف برهمن به عنوان هستی محضِ فاقد کیفیت[1]، از زاویه های مختلف، مورد انتقاد واقع شد. فی المثل زبان وحی از کلمات معیّنی تشکیل شده است و لازمهٔ آن این است که کلمات مختلف، نشان دهنده جنبه های مختلف واقعیت باشند. نتیجه این می شود که متن مقدس نمی توانسته به موجودی کاملاً فاقد کیفیت و یا غیرقابل وصف، اشاره کرده باشد؛ یعنی برهمن باید ویژگی های خاصی داشته باشد که او را از جنبه های دیگر جهان متمایز سازد.

این ها برخی مسائل مربوط به علیّت بود که در مکاتب میانه مورد اختلاف بودند، اگر چه طبعاً مباحث زیادی نیز در مورد موضوعاتی غیر از وجود خداوند، نفس، معرفت شناسی، استقرا و علیّت وجود داشته (مثل سازوکار ادراك، جایگاه زبان، ماهیّت توهم) اما مسائل فوق، جنبه های اصلی گفت و گوهای مابعدالطبیعی هندی را نشان می دهد.

## فلسفهٔ ارزش

مباحث سنتی هندی در حوزهٔ اخلاق، سیاست و زیبایی شناسی، در سطح فلسفی، در حدّ انتظار گسترده نبوده است. این مسئله تا حدودی به این دلیل است که فلسفه رسماً علمی تلقی شد که در نهایت مربوط به مسئلهٔ آزادی (مُکشه) است. ارزش ها به طور سنّتی زیر چهار عنوان رده بندی شده اند: دَرمَه (قانون [اخلاقی] یا فضیلت)، اَرتهه (توانگری)، کامَه (لذّت) و مُکشه [آزادی]. از این رو، غیر از

1. featurless

پژوهش های روحی، تحقیقات عملی در بیش تر نظام های مابعدالطبیعی، عموماً نادیده گرفته شد. با سه تای اول که به عنوان «تری ورگه»[1] (دسته سه تایی) معروف است، به صورتی متفاوت از چهارمی که آرمان آزادی است، برخورد شده است. از این رو، رساله هایی هست که مستقلاً به توضیح دَرمَه (قوانین دینی و اخلاقی) اَرتهه (که به ویژه توانایی سیاسی و نه فقط اقتصادی مورد نظر است) و کامَه اختصاص یافته اند. مشهورترین رسالهٔ سیاسی «*اَرتهه شاستره*»[2] است که در گزارشی افسانه وار به کاوتیلیه[3] (قرن چهارم ق.م) وزیر کاندره گوپته[4] امپراتور منسوب است. کاوتیلیه [در این رساله] در مورد امتیازات حکومت سلطنتی بر دیگر اشکال حکومت استدلال کرده و سعادت[5] مردم را با سعادت سلطان یکی می داند. او گزارشی مشروح از شیوه های حکومت مؤثّر و کارآمد و نیز دفاع و توسعه سیاسی، ارائه می کند. با وجود این، چنین مکتوباتی بیش تر، خصوصیت کتاب راهنمای اعمال سنّتی و نافع را داشتند نه خصوصیت آثار ما بعد الطبیعی، نقادانه و یا تحلیلی را. اما بحث هایی در مورد ارتباط اعضای دستهٔ سه گانه با یکدیگر و با مُکشه مطرح بود، در حالی که هم انسان ها و هم حیوانات توان مندی و لذّت را دنبال می کنند، طلبِ دَرمَه (فضیلت)

---

1. trivarga
2. *Arthasāstra*
3. Kautilya
4. Candragupta
5. welfare

مختص به انسان است. این سؤال مطرح می شود که آیا دَرمَه صرفاً ابزاری برای وصول به سعادت است، یا این که فی نفسه مطلوب است. بخشی از مکتب میمانسا به دو دلیل نظریهٔ دوم را پذیرفتند:

۱ـ این بینش که فضیلت، لذّت به بار می آورد، مستلزم این است که انسان در ردّ و یا قبول آن چه وظیفه می داند، مختار نبوده، بلکه محکوم تمایلات خود باشد.

۲ـ این دیدگاه فضیلت را پایین تر از لذّت قرار می دهد (زیرا فضیلت ابزاری است در خدمت لذّت) و این خلاف نظر همهٔ عقلا است.

از سوی دیگر، شَنکَره می گوید که این دیدگاه، لغویت روان شناختی را موجب می شود؛ زیرا در این صورت انتخاب فضیلت مندانه، هیچ هدفی را در نظر ندارد. وانگهی تکلیف کاملاً کسل کننده می شود؛ عمل به آن طاقت فرسا است و نپرداختن به آن، عذاب اخروی را به دنبال دارد. مادّه گرایان تکلیف را صرفاً به صورت امری مفید تلقی می کردند که از لحاظ دنیوی اهمیّت دارد، اما سایر مکاتب غیر از فرقه های میمانسا ـ که قبلاً به آن اشاره شد ـ عموماً قبول کردند که عمل به تکلیف از جمله نوعی تزکیه نفس است و مقدّمه ای لازم برای حیات روحانی برتر که به آزادی می انجامد. هم چنین در مکاتب بودا و جین اخلاقیات با طریقی که به آزادی منجر می شود، آمیخته است. ولی در مکتب بودا تنش هایی بین شفقت[1] در مقام سرشت اصلی که بر اعمال نیک حاکم است و طلب فضیلت به مثابه وسیله ای برای [نیل به] نیروانه

1. compassion

پدیدار شد، و از همین جا تصوّر فرقه مهایانه از ایثار «بودهی ستوه»[1] ها (بودای در حال تکوین) در به تعویق انداختن نیل به نیروانه برای خدمت به سعادت موجودات زنده، شکل می گیرد. (برای آشنایی با برخی مباحث در مورد اختیار مقالهٔ «کَرمه» [از دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز] را ملاحظه کنید).

نظریهٔ زیبایی شناختی در دورهٔ میانه حقیقتاً پیش رفت خوبی داشت. پیش تر.در «ناتیه شاستره»[2] اثر بهارته[3] (حدود قرن پنجم میلادی) که یک کتاب مبانی رقص و هنرهای دراماتیک بود، مفهوم رَسَه[4] (طعم [یا ذوق])[5] مطرح شده بود که نقش مهمی در تحلیل های زیبایی شناسی قرون وسطی ایفا نمود.

این مفهوم به احساس و عاطفه ای اشاره دارد که یک اثر هنری را فراگرفته و یا در یک اندیشور برانگیخته شده است. شمار «رَسَه»ها از نظر نویسندگان مختلف بین هشت تا ده، متغیر است (دو تای آخر از فهرست

---

۱. بودهی ستوه یا بوداهای آینده که در مکتب مهایانا از اهمیت فراوانی برخوردارند، سالکانی هستند که با وجود رسیدن به مرحلهٔ اشراق برای کمک به سایر موجودات در رسیدن به نیروانا، خود از پیوستن به نیروانا خودداری می کنند. به تعبیر دیگر، بودهی ستوه واسطه و میانجی ای است که موجبات وصول به نیروانا را فراهم می کند و انسان ها با استمداد و ستایش آن ها باید از آن ها کمک بجویند. (برگرفته از: داریوش شایگان، همان، ج ۱، ص ۱۷۵ـ ۱۷۶. / م)

2. Nãtyaśãstra

3. Bharata

4. rasa

5. savor

زیر همان موارد اختلاف هستند): عشق تخیلی، مردانگی، نفرت، خشم، خنده، وحشت، ترحم، تعجب، آرامشِ قدسی و محبّت پدرانه. ماهیت این ها مورد اختلاف بود. برخی (مثل بهاتّه لولیتّه[1]، قرن دهم میلادی) معتقد بودند که موطن این ها در مرحله اول افرادی هستند که مثلاً نقش آن ها در نمایش ها بازی می شود و یا موضوع کارهای هنری اند و در مرحلهٔ بعد بازیگران و هنرمندان هستند. اما از نظر سنکوکه[2] (قرن نهم میلادی) رَسَه احساس شدیدی است که به بیننده دست می دهد. از دید بَهتّه نایَه که[3] (قرن دهم میلادی) این دیدگاه ها بیش از حد واقع گرا بودند. او معتقد بود که رَسَه نوع منحصر به فردی از بهجت[4] و شادمانی بوده و غیرمرتبط با یک شخص خاص، چه واقعی و چه تقلیدی است. بهره مندی زیبایی شناختی به اهداف و مسائل زندگیِ روزمرّهٔ انسان مربوط نیست و به وسیلهٔ موضوعات هنری که حالات عمومی را به طریقی آرمانی بیان می کنند، برانگیخته می شوند. این نظریه به وسیلهٔ آبهینه وگوپته[5] (قرن دوازدهم) بسط بیش تری یافت. بر اساس این نظریه بین «پیکره» و «روحِ» آثار زیبایی شناختی فرق نهاده شد، لذا یک اثر هنری می تواند اخبار، اندیشه های تخیّل زا و ذوق [یا لذت زیبایی شناختی] را به نمایش درآورد. اولی اهمیّتی ندارد، زیرا هنر با اموری ارتباط دارد که

---

1. Bhatta Lollita
2. Sankuka
3. Bhatta Nāyaka
4. delight
5. Abhinavagupta

نه صادق هستند و نه کاذب. نمایش تخیّلی وسیله ای است برای برانگیختن رَسَه در اندیشور، بنابراین، ذوق در مقام روح هنر، برجسته می شود. با این حال، که همهٔ این دیدگاه ها بر آن اند که آثار زیبایی شناختی نباید آموزشی باشند، با وجود این، از یک اعتبار معنوی عام برخوردار هستند. از این رو، از دیدگاه مکتب اَدوایته، برای کسانی که از نیل به بینش برتر و انقطاع عاجز هستند، تأمّلات زیبایی شناختی مقدمه ای برای «آزادی» است که از طریق آن مردم از دل مشغولی های روزمرّه آزاد می شوند، آن ها امور زیبایی شناختی را به مثابهٔ پرواز بین وجود و عدم (همانند دنیای توهمی مابعدالطبیعه اَدوایته که از لحاظ وجودی هنگامی رؤیت می شود که شخص به آزادی برسد) می بینند و در بهجت و یا لذّتی شرکت می جویند که مشخصهٔ واقعیّت نهایی (نفس یا برهمن) است. باید یادآور شد این پیش رفت ها در زیبایی شناسی، با حرکتی به سمت تقریری ذهن گرایانه از جوهر هنر همراه بود. لذا هم این عقیده وجود داشت که شاعر برای برانگیختن رَسَه باید از روش های غیرمستقیم استفاده کند (این نمی تواند همانند اندیشه های تخیلّی مستقیماً منتقل شود) و هم این که درك و احساسِ [امر زیبایی شناختی] به وسیلهٔ ناظر نیز، خود نوعی خلاقیت است.

## دوران جدید

در طول دوران جدید، همچون گذشته در سنّت هندی، مسائل دینی چشم گیر بوده اند، هر چند که تفکّر فلسفی به دلیل تأثیر فرهنگ و فلسفهٔ غربی تا اندازه ای تغییر یافته است. تأسیس دانشگاه هایی به سبک بریتانیا

در اواخر قرن نوزدهم به تدریس فلسفهٔ غرب در زمانی انجامید که ایدئالیسم مطلق، گرایشِ غالب در مابعدالطبیعه بریتانیا بود. شباهت آشکار این فلسفه با [مکتب] ودانته و به خصوص با اَدوایته ـ یکی از عوامل تجدید حیات الهیّات هندو بود که به وسیلهٔ حرکت های اصلاحی که تا حدّی به دلیل تأثیر تبلیغ فرستادگان دینی مسیحی به راه افتاده بود، تقویت شد. قدیمی ترین این حرکت ها «برهموسماج» بود که به وسیلهٔ راجه رام موهان روی[1] در سال ۱۸۲۸ بنیاد نهاده شد؛ اما حرکتی که بیش ترین تأثیر را گذاشت، نهضت «راما کریشنا» بود که به دست سومی ویو کننده[2]، برای استمرار فعالیّت و تعالیم قدیس بنگالی راما کریشنا (۱۸۸۶ـ ۱۸۳۴) پایه گذاری شد. این گروه با تعلیم نوعی اَدوایته، بر وحدت ادیان و نیاز به فعالیّت اجتماعی عملی تأکید می کرد. این جریان گویای این تمایل در آیین هندوی جدید است که به اَدوایته باید به صورت یک ایدئولوژی نگریست. نمایندهٔ مهم اَدوایتهٔ بازسازی شده سِرسِروپالی راداها کریشنان است. در میان مسلمانان نیرومندترین حرکتی که برای طرح مجدد مفاهیم دینی انجام گرفت، متعلق به محمّد اقبال (۱۹۳۸ـ۱۸۷۳) بود.

در حالی که این حرکت ها آشکارا هدفی دینی داشتند، دیگر فعالیّت ها و عاجل تر از همه، فعالیّت های فلسفی در بستر فرهنگ انگلیسی زبان دور می زد که بر حیات عقلانی هند فایق شده بود.

---

1. Raja Ram Mohan Roy

2. Swami Vivekananda

برجسته ترین عالم مابعدالطبیعه مکتب اَدوایته در روزگار اخیر ک. س. بهتّه چاریه[1] (۱۸۷۵ـ۱۹۴۹) بود که یک بنگالی است. او علی رغم این که سنت گرا بود، اعتقاد داشت که مابعدالطبیعه نباید به روش های دوران میانه که درگیر تمسک به کتب مقدّس و نقّادی نظام های رقیب بود و ضرورتاً امروز، از جاذبه زیادی برخوردار نیست، بازگردد، بلکه مابعدالطبیعه باید با یک نقّادی پدیدار شناسانه از تجربهٔ عادی آغاز کند. او عقیده داشت که این امر موجب تحقق نفس تا سرحد آزادی محض خواهد شد.

با تلاش اربیندو قوز[2] (معروف به اربیندو) یک دگرگونی اساسی در ساختار مفاهیم ودانته ای انجام گرفت؛ و از جمله فیلسوفانی که نسبتاً مستقل از سنّت اَدوایته عمل می نمایند ان. وی بانرجی[3] (متولد ۱۹۰۹) است که مباحث مابعدالطبیعه او که به گونه ای نوین طرح شده، تا اندازه ای نوکانتی است. تغییرات اساسی در فلسفهٔ انگلیسی زبان، تأثیر زیادی در هند نداشته است، اما مجلّه جدید «ژورنال فلسفه هندی» (تأسیس در ۱۹۵۸) علامت رشد و علاقه به تحقیقات تحلیلی و به فلسفه به نام یک پژوهش بین المللی است.

در قرن بیستم برخی کارهای مستقل از هم در مورد تاریخ فلسفهٔ هندی انجام گرفته است. چهرهٔ برجستهٔ این جریان سورندراناس

---

1. K.C.Bhattacharya

2. Aurobindo Ghose

3. N.V.Banerjee

داسگوپتا[1] (۱۸۸۵ـ ۱۹۵۲) است. اثر قابل توجه و ماندگار او «تاریخ فلسفهٔ هندی» در پنج جلد، مبنای استواری را در این موضوع پی ریخته است. از میان انبوه شرح ها و آثار تاریخی اخیر، برجسته ترین آن ها «فلسفهٔ اصلی مکتب بودا» (۱۹۵۵) اثر تی. ار. وی مورتی و «نظریهٔ قدیم مکتب بودا در باب معرفت» (۱۹۶۳) اثر کا. ان. جیه تیلیکه[2] است. علاوه بر این ها در سراسر دوران جدید، هندشناسان غربی به طور منظم، کتب و متونی ارائه کرده اند.

در مورد حرکت های دینی و نظریاتی که در تفکّر هندی تأثیر گذاشته، می توانید مقالات بودیزم، هندوئیزم، جینیزم، کَرمه، نیروانه، تناسخ، یوگا و رزتشتی گری [در دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز] ببینید. عرفان هندی نیز در مقالهٔ «تاریخ عرفان» [در همان کتاب]، مورد بحث قرار گرفته است. در مورد متفکران هندی، فهرست راهنمای فلسفهٔ هندی را [در اثر مذکور] می توان دید.

---

1. Surendranath Dasgupta

2. K.N.Jayatilleke

# کتاب‌شناسی

## آثار عمومی

Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols. (Cambridge, 1922-1955).

Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2 vols. (London, 1923-1927).

Mysore Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy* (4th impression, London, 1956) his *Essentials of Indian Philosophy* (2d impression, London, 1951).

Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia indiana* (Bari, 1957).

H.Zimmer's posthumously published *Philosophies of India*, Joseph Campbell, ed. (New York, 1957).

Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophies* (New York, 1963).

Ninian Smart, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy* (London, 1964).

Sarvepalli Radhakrishnan and C.A Moore, eds., *A Source Book in Indian Philosophy* (Princeton, N.J., 1957).

E.Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 vols. (Salzburg, Austria, 1953-1956), is a distinguished work.

## سانکهیه و یوگا

Primary sources for Samkhya and Yoga are:

*The Samkhyakarika of Isvarakrsna, Withe the Commentary of Gandapadacarya*, edited and translated by H.D. Sharma (Poona, India, 1933), and the bibliography to Yoga. Secondary sources include:

A. B. Keith, *The Samkhya System*, 2d ed (London, 1924).

S. N. dasgupta, *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought* (Calcutta, 1930).

Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* (London, 1958).

## نیایه ـ وایشیشیکه

A primary source for Nyaya-Vaisesika is Ganganatha

Jha and D. S. Nyayapadhyaya, eds., *Nyayadarsana: The Sutras of Gautama and Bhasya of Vatsyayana With Two Commentaries* (Banaras, India, 1925), translated by Ganganatha Jha (Poona, India, 1939). secondary sources are:

A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism* (Oxford, 1921).

S. C. Vidyabhusana, *A History of Indian Logic* (Calcutta, 1921).

B. Faddegon, *The Vaicesika System* (Amsterdam, 1918).

**ماده گرایی (چارواکه)**

Dale Riepe, *The Naturalistic Tradition in Indian Thought* (Seattle, Wash, 1961).

Giuseppe Tucci, *Linee di una storia del materialismo indiano* (Rome 1924).

Dakshinaranjan Shastri, *A Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism*(Calcutta, 1930).

**میمانسا**

Ganganatha Jha, *The Purva Mimamsa Sutras of Jaimini* (Allahabad, India, 1916), and *Purva Mimamsa in Its Sources*

(Banaras, India, 1942), are primary sources.

Secondary sources are:

A. B. Keith, *The Karma Mimamsa* (London, 1921).

N. V. Thadani, *The Mimamsa* (New Delhi, 1952).

### ودانته و سایر مکاتب هندو

W. S. Urquhart, *The Vedanta and Modern Thought* (Oxford, 1928).

Mukhopadhyaya Govindagopal, *Studies in the Upanisads* (Calcutta, 1960).

J. Estlin Carpenter, *Theism in Medieval India* (London, 1921).

Sarvepalli Radhakrishnan, *The Brahma Sutra* (London, 1960).

S. M. Srinivasa Chari, *Advaita and Visistadvaita* (London, 1961).

P. M. Srinivasachari, *The Philosophy of Bhedabheda*, 2d ed. (Adyar, India, 1950).

B. N. K. Sharma, *A History of the Dvaita School of Vedanta and Its Literature*, 2 vols. (Bombay, 1960-1962).

V. Paranjoti, *Saiva Siddhanta* (London, 1954).

Sarvepalli Radhakrishnan and others, *History of Philosophy Eastern and Westrn* (London, 1952), Vol. I, Ch. 15.

**مکاتب بودا و جین**

See bibliographies to BUDDHISM and JAINISM for primary sources. Secondary sources are:

K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London, 1963).

Edward Conze. *Buddhist Thought in India* (London, 1961).

T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (London, 1958).

Bhikshu Sangharakshita, *A Survey of Buddhism*, 2d ed. (Bangalore, India, 1959).

Theodor Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, 2 vols. (Leningrad, 1932).

H. von Glasenapp, *Der Jainismus* (Berlin, 1925).

G. Della Casa, *Il giainismo* (Turin, 1962).

Y. J. Padmarajiah, *A Comparative Study of Jaina Theories of Reality and Knowledge* (Bombay, 1956).

## تحولات جدید

J. N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India* (New York, 1919).

D. S. Sarma, *Studies in the Renaissance of Hinduism in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Banaras, India, 1944).

Sarvepalli Radhakrishnan and J. H. Muirhead, *Contemporary Indian Philosophy*, 2d, ed. (London, 1952), are secondary sources. Other works include:

Beni Prasad, *The Theory of Government in Ancient India* (Allahabad, India, 1927).

W. E. Hopkins, *Ethics of India* (New Haven, Conn, 1924).

Mysore Hiriyanna. *Art Experience* (Mysore, India, 1954).

See bibliographies to RADHA KRISHNAN, SARVEPALLI and AUROBINDO GHOSE for primary sources.

# فلسفهٔ چینی

نوشتهٔ

وینگ زای جان

Wing Tis CHAN

فلسفهٔ چینی در ۲۵۰۰ سال تکامل خود چهار دوره را پشت سر گذارده است: دورهٔ باستان (تا ۲۲۱ ق.م)، یعنی دورانی که به اصطلاح «صد مکتب» رقابت می کردند؛ دورهٔ میانه (۲۲۱ ق.م تا ۹۶۰م)، یعنی از دورانی که مکتب کنفوسیوسی در حوزه های اجتماعی و سیاسی تفوق یافت تا زمانی که در حوزه فلسفه ابتدا به وسیلهٔ مکتب نو ـ دائویی و سپس به وسیلهٔ مکتب بودایی، تحت الشعاع قرار گرفت؛ دورهٔ جدید (۹۶۰ـ ۱۹۰۰م) دورانی که مکتب نوکنفوسیوسی، فلسفهٔ بلامنازع بود، هرچند به هیچ وجه، در درون خود بی تفاوت وبدون اختلاف نبود؛ و دورهٔ معاصر (از ۱۹۱۲ به بعد) دورانی که مکتب نوکنفوسیوسی رو به زوال نهاد و با فلسفهٔ غربی چالش پیدا کرد، ابتدا تسلیم آن شد و سپس نیروی تازه ای یافته و تجدید بنا گردید، اما در اواسط قرن به وسیلهٔ مارکسیسم از توان افتاد.

## دورهٔ باستان: «صد مکتب» (تا ۲۲۱ ق.م)

صد مکتب که فلاّحان منفرد، سیاسی ها، سیاست گذاران نظامی و دیگر متفکران مستقل را شامل می شد، یک وجه اشتراك داشتند و آن این که انسان، هم در مقام یک فرد و هم به صورت عضوی از جامعه، دغدغهٔ اساسی آن ها بود. عنصر انسان گرایانه از زمان های قدیم، وجهه غالب و خصیصهٔ همهٔ مکاتب بود. مشهورترین این مکاتب «کنفوسیوسی» ها، «دائویی» ها، «مووی» ها[1]، «منطقیان»[2] مکتب «یین یانگ»[3] و «قانون گرا»ها[4] بودند.

تفکّر چینی در سپیده دم تمدن، در سیطرهٔ ترس از ارواح قرار داشت. در خلال دورهٔ سلسلهٔ «شانگ»[5] (۱۷۵۱_ ۱۱۱۲ ق.م)

---

1. Moists
2. Logicians
3. Yin Yang School
4. Legalists
5. Shang

چینی ها هیچ کار مهمی را نباید انجام می دادند، مگر آن که به وسیلهٔ غیب گویی از خشنودی ارواح، اطمینان حاصل نمایند. اما هنگامی که چو[1] سلسلهٔ شانگ را (در ۱۱۱۲ ق.م) برانداخت، به مهارت ها و توانایی های انسانی برای تحکیم سلطنت نوبنیاد و جنگ با بربرهای مجاور، نیاز بود. مهارت انسان در آبیاری، نشان داد که از دعا به درگاه ارواح برای [نزول] باران مؤثرتر است. خدای قبیله ای و انسان وار (تی)[2] که سرنوشت بشر را به میل خود در دست داشت، اکنون جای خود را به خدای بی طرف و همگانی آسمان (تیان)[3] داده بود. «فرمان آسمان»[4] (ارادهٔ الهی) به خاندان چو در مورد حکومت، بر این اصل اخلاقی قرار داشت که حکومت، از آنِ مرد با فضیلت است. در تحلیل نهایی، این توانایی و فضیلت انسان بود که به حساب می آمد و انسان گرایی به قلّهٔ رفیعی دست یافته بود.

## مکتب کنفوسیوسی

کنفوسیوس (۵۵۱ـ۴۷۹ ق.م) کسی بود که انسان گرایی را به بالاترین درجه ارتقا داد. دل مشغولی اصلی او «انسان برتر» و جامعهٔ نیکو سامان یافته [فاضله] بود. تا زمان او انسان ایده آل، اشراف زاده یا «چون

1. Chou
2. Ti
3. T'ien
4. Mandate of Heaven

زه»[1] (به معنای فرزند حاکم) بود که در جامعهٔ فئودالی تصوّری کاملاً طبیعی بود. کنفوسیوس در چرخشی اساسی و نو نسبت به گذشته یک ایدئال کاملاً بدیع، یعنی انسان برتر را تدوین کرد، که خردمند، خیرخواه و شجاع است. محرك او به جای سود و منفعت، راستی و عدالت است، «کسی که «راه»[2] [دائو] را می‌آموزد و به انسان‌ها عشق می‌ورزد». این تصور از انسان برتر، هیچ گاه در سنّت کنفوسیوسی تغییر نکرده است.

## سرشت فرد

کنفوسیوس هیچ گاه توضیح نداد که یک فرد چگونه می‌تواند انسان برتر شود. گویا تلویحاً بیان کرد که انسان، در سرشت خوب است، اما فقط این را [به صراحت] گفت که: «انسان‌ها در سرشت، یکسان هستند، ولی در ضمن عمل با هم بسیار تفاوت پیدا می‌کنند». لازم به توضیح بود که چگونه یک انسان می‌تواند خوب شود. منسیوس[3] (۳۷۲ـ۲۹۸ ق. م) یکی از دو پیرو اصلی او، چنین توضیحی را ارائه داد. منسیوس با در نظر گرفتن این واقعیت که تمام کودکان می‌دانند چگونه والدینشان را دوست داشته باشند و این واقعیت که، اگر شخصی ببیند کودکی در شرف سقوط در چاه است، به طور غریزی برای نجات او

---

1. Chun - Tzu

2. Tao

3. Mencius

تلاش می کند، نتیجه می گیرد که سرشت انسان خیر است و دارای «چهار مبدأ»[1] است: انسانیت (ژن[2])، راستی و عدالت (ای[3])، صلاح و نیک رفتاری (لی[4]) و حکمت و معرفت ذاتی خیر و توانایی ذاتی بر انجام آن. شرّ، نه از سرشت یک انسان، بلکه از محیط بد، فقدان تعلیم و تربیت و «دورافتادگی فرد» ناشی می شود. انسان برتر کسی است که «اندیشه اش را تا آخرین درجه رشد دهد» و «سرشت خود را پرورش دهد».

اگر چه سیون زه[5] (۳۱۳ـ۲۳۸ ق. م) اساساً همین اعتقاد را در مورد انسان برتر داشت، اما اظهار می داشت که سرشت اصلی انسان شرّ است. او استدلال کرد که انسان ذاتاً به دنبال منفعت بوده و حسود است و به دلیل آن که تضاد و درگیری به نحو اجتناب ناپذیری پیش می آید، قوانین صلاح و نیک رفتاری وضع شده اند تا شرّ را مهار کنند و خوب بودن را به انسان ها بیاموزند. صلاح و نیک رفتاری، ویژگی های ذاتی اخلاقی انسان نیستند، بلکه حاصل سعی و تلاش فرزانگان اند. از این رو، سیون زه، درست در نقطهٔ مقابل منسیوس قرار داشت. با وجود این، هر دوی آن ها حقیقتاً کنفوسیوسی بودند؛ زیرا هدف اصلی آن ها انسان نیک بود.

---

1. Beginings
2. jen
3. i
4. li
5. Hsün Tzu

## سرشت جامعه

کنفوسیوس در جست و جوی جامعه ای بود که مردان با فضیلت آن را اداره کنند و کسانی که به جای قانون و تنبیه به وسیلهٔ سرمشق های انسانی و ترغیب اخلاقی، آسایش مردم و نظم جامعه را برقرار سازند. منسیوس با به کارگیری نظریهٔ نیکو سرشتی (انسان) استدلال کرد که اگر حاکمی، اندیشهٔ اساساً انسانیِ خود را در ادارهٔ حکومت به کار اندازد، حکومتی انسانی خواهد داشت و آن چه کنفوسیوس در نظر داشت به طور طبیعی واقع می شود. از سوی دیگر، سیون زه تصور می کرد که چون انسان، بد سرشت است محتاج حاکمانی است که به وسیلهٔ قوانین او را به نظم آورند و آموزگارانی که او را از طریق قواعد مربوط به صلاح و نیک رفتاری هدایت نمایند. در این جا باز او و منسیوس با یکدیگر اختلاف نظر دارند، اما هر دو مجدداً یک هدف واحد، یعنی یک جامعهٔ به نیکی سامان یافته را، در مد نظر دارند.

## رابطهٔ فرد و جامعه

بنابراین، مکتب کنفوسیوس به پیش رفتِ هماهنگ فرد و جامعه اختصاص یافته است. این موضوع به نحویِ نظام مند در اثر نسبتاً کلاسیک «تعلیم بزرگ»[1] که به طور سنتی به شاگردِ کنفوسیوس، زِنگ

---

1. The Great Learning

زه[1] (۵۰۵ـ۴۳۶ ق.م) منتسب است، مطرح شده است. این کتاب شامل هشت گام متوالی است: تحقیق امور، بسط معرفت، خلوص نیّت، اصلاح اندیشه، توسعهٔ زندگی فردی، تنظیم خانواده، نظم ملّی، صلح و امنیت جهانی. هدف، [ایجاد] یک جهان هماهنگ است که انسان و جامعه در آن به خوبی رشد کنند و سامان یابند.

هماهنگی فرد و جامعه مبتنی بر چند مفهوم اساسی است. مهم‌ترین آن‌ها انسانیّت (ژن) است. کنفوسیوس بیشتر از هر موضوعی در مورد انسانیّت بحث کرده است و این مسئله در طول تاریخ یکی از مفاهیم کلیدی مکتب کنفوسیوس بوده است. این واژه قبلاً دلالت بر فضیلت‌های خاصی از قبیل محبّت، خیرخواهی و عاطفه داشت. کنفوسیوس این واژه را به معنای فضیلت عام که بنیان همهٔ فضیلت‌های خاص است، تفسیر کرد. انسانیّت، خصلتی اخلاقی است که انسان را قادر می‌سازد تا به آدمیت [یا کمال] حقیقی، نایل شود. این خصلت اخلاقی در یک فرد و ارتباط یک فرد با دیگران، رشد می‌کند. مرد ژن (با فضیلت) «در حالی که میل به آن دارد، تا اخلاق خود را بسازد، همین طور اخلاق دیگران را هم می‌سازد». بنابراین، ژن دو جنبه دارد: بیداری وجدان[2] (چونگ) و نوع دوستی[3] (شو).

پس از کنفوسیوس، منسیوس بر انسانیّت تأکید ورزید، او اولین

---

1. Tseng Tzu

2. conscientiousness

3. altruism

کسی بود که در مکتب کنفوسیوس تقریباً همیشه «انسانیت» را با «صلاح» (ای) در کنار هم ذکر می‌کرد. بایستی تا آن زمان تمایز آشکاری بین آن‌چه خوب، درست و مناسب است و آن‌چه بد، نادرست و نامناسب است، به وجود آمده باشد. او می‌خواست تا مفهوم حقیقی درستی، کاملاً اعمال شود. سیون زه، همین ضرورت را برای تعریف درستی، احساس می‌کرد، امّا می‌خواست تا از طریق دقت و تمایز در قوانینِ و قواعد نیک‌رفتاری و موسیقی، به این مقصود نایل شود.

مفهوم دیگری که ورای هماهنگی فرد و جامعه قرار دارد اصلاح عناوین[1] است. این عنوان از نظر کنفوسیوس به معنای اثبات و تحقق یک تطابق دقیق بین عناوین یا درجات واجرای واقعی مسئولیت‌ها است. در هر حال، منسیوس «اصلاح عناوین» را به معنای تصحیح اشتباهات قلبی یک فرد (اشتباهات اخلاقی) معنا می‌کند. سیون زه از این مسئله یک تفسیر منطقی ارائه داد. از نظر او اصلاح عناوین، تمیز دادن مفاهیمِ عناوین و واقعیت‌ها، تشابه‌ها و تفاوت‌ها و جزئیت و کلیّت است. او در انجام این کار تنها جنبهٔ منطقی (به مفهومِ صوری) مکتب کنفوسیوسِ باستان را رشد داد. کنفوسیوس، منسیوس و سیون زه همگی معتقد بودند: هنگامی که عناوین اصلاح شوند، سمت و جایگاه فرد و جامعه به خوبی مشخص می‌شود.

سومین مفهوم مبنایی در هماهنگی اجتماعی اعتدال (جونگ ـ

---

1. rectification of names

یونگ[1]) است. کنفوسیوس با این اصل، عمدتاً تعادل[2] را به صورت راهنمای فعالیت انسان در نظر داشت، اما به طور تلویحی به آرمان های میانه روی[3] و هماهنگی، هم اشاره دارد. ارجاع به میانه روی و هماهنگی به نحو گسترده در اثر کلاسیک «آموزهٔ اعتدال» که به طور سنتی منسوب به زه ـ سو[4]، نوهٔ کنفوسیوس (۴۹۲ـ۴۳۱ ق. م) است، تبیین شده است. میانه روی (جونگ)، یعنی منحرف نشدن از تعادل و هماهنگی (یونگ)، در حالت های عمومی، معمولی و همگانی وجود دارد. میانه روی یک شخص (جونگ) حالت آرامش روح است؛ پیش از آن که احساسات برانگیخته شود و هماهنگی (یونگ)؛ یعنی حالتِ پس از برانگیختگی احساسات. در جامعه، میانه روی و هماهنگی، هر دو با هم به معنای سازگاری کامل روابط انسانی است. سرانجام، از طریق اصل اخلاقی، آسمان و زمین به نظم متناسب خود، نایل می شوند و همه چیز در یک فعالیت جهانیِ هماهنگ، به شکوفایی می رسند. در این جا آموزهٔ اعتدال معنایی متافیزیکی به خود گرفت و تأثیری نیرومند بر مکتب نوکنفوسیوسی گذاشت.

هنگامی که فرد به درستی عمل کند و جامعه به شیوه ای صحیح فعالیت نماید «راه» یا «دائو» [قانون یا نظم اخلاقی] حاکم می شود. که همان «راهِ آسمان» است. دیگر «آسمان» به عنوان خدایی انسان وار

---

1. chung - yung
2. moderation
3. centrality
4. Tzu - ssu

لائوزه عمدتاً حکومت را مورد بحث قرار داده و جوانگ زه به نحو گسترده در طریقهٔ یافتن آرامش و آزادی روحانی، بحث و گفت و گو کرد. در مکتب دائویی هیچ نوع گوشه گیری و یا ترك خدمت به جامعه و فرد وجود ندارد.

در هر حال، عناوین فایق در مکتب دائویی، یکسانی[1] و طبیعی بودن[2] بود. شگفت آور نیست که مکتب دائویی، سایر مکاتب و به خصوص مکتب کنفوسیوس را به دلیل فرق نهادن میان همهٔ انواع، به شدّت مورد حمله قرار داد، اما از نظر توجه و اعتنا به فرد و جامعه، با مکتب کنفوسیوس و دیگر مکاتب، موافق بود.

## مکتب مووی[3]

مکتب دائویی به موقع، چنان قدرتی یافت که بتواند با مکتب کنفوسیوس رقابت کند، اما در دوران باستان مکتب مووی که به وسیلهٔ موزه[4] (۴۶۸_۳۷۶ ق.م) بنیان گذاری شده بود در شهرت با مکتب کنفوسیوس به رقابت پرداخت. تمام نظریات اصلی ای که این مکتب مطرح کرد، عملاً مخالف آیین کنفوسیوس بود. جدی ترین و ناسازگارترین مسئله، اختلافی بود که میان نظریهٔ محبت عامِ[5] مووی و

1. oneness
2. naturalness
3. Moist school
4. Mo Tzu
5. universal love

نظریهٔ محبت ذو مراتب[1] کنفوسیوسی، وجود داشت.

موزه خواستار آن بود که مردم، والدینِ دیگران را همانند والدین خود، دوست بدارند و حال آن که کنفوسیوسی ها و به ویژه منسیوس تأکید می کردند که اگر چه شخص باید به همه، ابراز محبت کند، اما به والدین خود باید محبت خاصی نشان دهد، در غیر این صورت، میان والدین او و والدین سایر مردم تفاوتی نخواهد بود و روابط فامیلی از بین می رود.

موزه در اختلاف نظر دیگری، تشریفات دینی و جشنواره های موسیقی را به این جهت که از لحاظ اقتصادی اسراف هستند، محکوم کرد. کنفوسیوسی ها معتقد بودند که جشن ها و مراسم موسیقی برای فراهم آوردن خویشتن داری[2] و خویشتن نمایی[3] شایسته در رفتار اجتماعی، لازم هستند. این تعارض در عمل، از اختلاف بنیادین نفع گرایی و اخلاق گرایی، ناشی می شود. موزه در این مسئله همانند مسئله محبت عام در برابر محبت ذو مراتب، نظریه اش را بر اساس «مفید بودن برای آسمان، موجودات روحانی و همهٔ انسان ها» توجیه کرد.

موزه هم چنین به آموزه های کنفوسیوسی در باب انسانیت (ژِن) و صلاح (ای)، به دلیل دفاع از آن ها و بلکه به دلیل این که در نمی یابد انسانیت و صلاح با انسان آغاز می شوند، حمله کرد. چنان که او به

---

1. love with distinctions
2. restraint
3. expression

کرّات متذکّر شده است، این ارادهٔ «آسمان» است که انسان، انسانیّت و صلاح را پیشه کند، صرفه جو باشد و به همگان محبّت بورزد. این تکلیف انسان است که تابع ارادهٔ آسمان باشد. از میان تمامی مکتب های باستان، فقط مکتب مووی اخلاق را بر اساس دین، بنا نهاد.

## منطقی ها[1]

نظریهٔ محبت همگانیِ مکتب مووی، مورد موافقت منطقی ها قرار گرفت، هر چند که دلبستگی اصلی آن ها بحث از عناوین و واقعیات بود. اگر این مکتبِ کوچک در روزگاران پس از خود در تاریخ فکری چین اثری برجای نهاده باشد، اندك است، اما تنها مکتبی بود که به مسائل متافیزیکی از قبیل: وجود، نسبیّت، فضا، زمان، کیفیت، فعلیت و علل پرداخت. برجسته ترین دانشوران این مکتب هوی شی[2] (۳۸۰ـ۳۰۵ ق.م) و گونگ ـ سون لونگ[3] (متولد ۳۸۰ ق.م) بودند. از نظر هوی ـ شی اشیا نسبی، اما از نظر گونگ ـ سون لونگ مطلق هستند. اولی بر تغییر تأکید می کرد و حال آن که دومی بر عمومیت و ثبات آن ها اصرار می ورزید. منطقی ها مفاهیم متافیزیکی و معرفت شناختی را که ابتدایی و ناپخته بود به کار می بردند، اما ایشان تنها گروه در چین باستان بودند که به این مفاهیم به خاطر خودش، دل بستگی داشتند.

---

1. Logicians
2. Hui Shih
3. Kung - Sun Lung

## مکتب یین ـ یانگ[1]

هنگامی که مکاتب فوق الذکر در حال رشد بودند، مکتب یین و یانگ، فایق آمده و در تمامی آن ها تأثیر نهاد. ما در مورد اصل و یا نمایندگان اولیهٔ این مکتب، اطلاعی نداریم، اما اندیشه های آن ساده و واضح اند. این مکتب اساساً دو قوهٔ کیهانی را در نظر می گیرد: یکی «یین» که منفی، منفعل، ضعیف و فروپاشیده است و دیگر «یانگ» که مثبت، فاعل، قوی و یکپارچه است. همه چیز از تأثیر متقابل این دو به وجود می‌آید. نظریهٔ «یین و یانگ» با نظریهٔ «پنج عامل» یا «پنج عنصر» (ووسینگ[2]) فلز، چوب، آب، آتش و زمین، قرین است. بر اساس این نظریه، این پنج عامل به نوبت ایفای نقش کرده و بدین ترتیب اشیا به صورت دوره ای جای یکدیگر را می گیرند. این دو نظریه در اصل مجزا بودند و عموماً این اعتقاد وجود داشت که زو ـ ین[3] (۳۵۰ـ ۲۴۰ ق. م) نمایندهٔ فکری مکتب یین و یانگ، همان کسی است که [نظریهٔ] تأثیر متقابل یین و یانگ را با [نظریهٔ] چرخش پنج عامل، ترکیب کرد.

یین و یانگ در ابتدا، مخالف، جانشین و یا متمم یکدیگر تلقی می شد. پنج عامل نیز به عنوان عواملی که بر یکدیگر چیره شده و یا یکی مولد دیگری است، در نظر گرفته می شد. [بر این اساس] نهایتاً تمامی

---

1. Yin Y'ang school
2. Wu - Hsing
3. Tsou - Yen

بدیل ها به گونه ای ترکیب می شوند که هماهنگی بر تعارض حکم فرما شود و وحدت در کثرت به وجود آید. یین و یانگ و پنج عامل، بیشتر نیرو، قوه و عامل هستند تا عناصر مادی. تأکید کلّی بر پویش، نظم و قوانین کار است. به هستی به گونهٔ یک فرایند پویایِ دگرگونی نظر می شود که از قوانین خاصی تبعیت می کند و پیرو الگوهای معین و مبتنی بر یک هماهنگی از پیش بنیاد[1] است.

یکی از معانی ضمنی این نظریه، تطابق و در همان حال وحدت انسان و طبیعت است؛ زیرا هر دو با یک روند، اداره می شوند. معنای ضمنی دیگر این است که جهان، جهانی نظام مند، ساختاری، مشخص، قابل توصیف و حتی قابل پیش بینی است. معنای ضمنی دیگری نیز وجود دارد و آن این است که جهان یک فرایندِ دائمیِ گردش است. درست همان گونه که پنج عامل دور می زنند و به نوبت می آیند، تاریخ نیز در دوره هایی حرکت دارد و درست همان گونه که یین و یانگ افزایش و کاهش پیدا می کنند، همین طور هم اشیا صعود و نزول می کنند. مکتب یین و یانگ، بیش از هر مکتب دیگر، آموزه های اخلاقی و اجتماعی چینی را بر یک اساسِ جهان شناختی، قرار داد. به طور کلّی، نظریات این مکتب تمام جوانب حیات چینی، اعم از مابعدالطبیعه، هنر، ازدواج و حتی پخت وپز را، تحت تأثیر قرار داد. هر جایی که هماهنگی یافت شود و یا تغییر و دگرگونی وجود داشته باشد، قوای یین و یانگ در کار هستند.

---

1. pre - established

## مکتب قانون گرایی[1]

مکتب قانون گرایی به لحاظ فلسفی کم ترین اهمیت را دارد؛ زیرا نظر جدیدی برای ارائه ندارد. در حقیقت، این مکتب مانند سایر مکاتب، علاقه ای به اندیشه های اخلاقی، مابعدالطبیعی و یا منطقی نداشت. مقصود اصلی این مکتب تمرکز قدرت در حاکم بود. در درون مکتب قانون گرایی سه گرایش وجود داشت: اعمال قانون به کمک پاداش و کیفر سنگین، مهارت در سیاست مداری و اعمال قدرت. این مکتب که در زبان چینی به فا ـ چیا[2] (به معنای مکتب قانون) شهرت دارد، نمایندگان متعددی داشت که بعضی از آن ها نخست وزیر بودند، اما برجسته ترین نماینده این مکتب، هان فی زه[3] (متوفای ۲۳۳ ق. م) بود که سه گرایش این مکتب را درهم آمیخت.

مکتب قانون گرایی، پذیرفت که سرشت انسان شرّ است و ارزش های اخلاقی را به نفع نتایج عینی رد کرد. در پافشاری بر شمول همگانی قانون، ندانسته نظریهٔ برابری همهٔ انسان ها را پذیرفت و در اصرار بر این که مسئولیت های محوّله به نتایج قطعی برسد، نظریهٔ تطابق عناوین با واقعیات را تقویت کرد. بی تردید، این مکتب در قیاس با مکاتب دیگر، بیش تر به شرایط توجه داشت تا اصول، و بیش تر امروز را در نظر

1. Legalist school

2. Fa - chiá

3. Han Fei Tzu

داشت تا گذشته، اما در این زمینه با آنان موافق بود که زندگی، فرایند تغییرات مستمرّ است.

قانون گراها کمک کردند تا خاندان چین[1] حکومت های فئودال را منحل سازد و سلسلهٔ جدیدی را در سال ۲۲۱ق. م تأسیس نماید. چین فلسفه یکه تاز و خودکامه قانون گراها را تقویت کرد، مکاتب دیگر را منکوب کرد و کتاب های آن ها را در سال ۲۱۳ ق. م سوزاند. بدین ترتیب رقابت صد مکتب به پایان رسید.

---

۱ـ Ch'in، دودمان «چین» با کشور چین اشتباه نشود! (مترجم).

## دورهٔ میانه (۲۲۱ ق.م - ۹۶۰ ب.م)

قانون گراها در دورهٔ دودمان چین با قدرت تمام حکومت کردند و به هیچ مکتب دیگر اجازه فعالیّت ندادند. اما مکاتب دیگر نیز به هیچ وجه به طور کامل از صحنه غایب نبودند. هنگامی که این دودمان به وسیلهٔ دودمان هان[1] در سال ۲۰۶ ق.م سرنگون شد، بعضی از این مکاتب، حیاتی دوباره یافتند و به وسیلهٔ آن ها جریان فکری مخالف به راه افتاد. نتیجهٔ این امر به وجود آمدن یک جنبش [فکری] تلفیقی[2] بود.

### مکتب کنفوسیوسی تلفیقی

آیین کنفوسیوسی در سال ۱۳۶ق.م به ایدئولوژی حکومت تبدیل شد. این مکتب در حکومت، جامعه، تعلیم و تربیت و ادبیات از همهٔ

---

1. Han
2. syncretic

مکاتب سرآمد بود و تا قرن بیستم به همین نحو باقی ماند، اما به لحاظ فلسفی تقریباً مغلوب نظریهٔ یین و یانگ شد. این مسئله را می‌توان به راحتی از فلسفهٔ «کتاب تغییرات» و فلسفهٔ دونگ جونگ ـ شو[1] استنباط نمود.

کتاب تغییرات (چنگ اول) یک اثر کلاسیک کنفوسیوسی است، اما دائویی‌ها نیز از آن زیاد استفاده می‌کردند. (سنّت چینی بخشی از این کتاب را به کنفوسیوس منسوب می‌دارد، اما به احتمال زیاد این اثر چند قرن پس از کنفوسیوس تألیف شده است، هرچند ممکن است قسمت‌هایی از آن در زمان حیات کنفوسیوس وجود داشته است.) این مسئله، تأثیر نیرومند مکتب یین و یانگ را نشان می‌دهد. بر اساس «کتاب تغییرات» خلقت جهان با «غایت عظما» (تای جی[2]) آغاز می‌شود که یین و یانگ را به وجود می‌آورد. یین و یانگ نیز به نوبهٔ خود چهار صورت یین و یانگ بزرگ و کوچک را به وجود می‌آورند و این چهار صورت، هشت عنصر (پا ـ کو[3]) را ایجاد می‌کنند که از طریق عمل متقابل و تکثیر[4]، جهان را به وجود می‌آورند. این فرضیهٔ آفرینش[5]، ساده و ابتدایی است، اما جنبه‌های نیرومند طبیعت گرایی دائوییست و عمل متقابل یین و یانگ را در آیین کنفوسیوس، داخل کرد.

---

1. *Tung Chung - shu*
2. Great Ultimate (T'ai - Chi)
3. pa - kua
4. multiplication
5. cosmogony

از آن پس کنفوسیوسی ها جهان را به شکل نظامی طبیعی و کاملاً هماهنگ[1] نگریسته اند که هیچ گاه روند تغییرات در آن متوقف نمی شود.

دونگ جونگ ـ شو (۱۷۶ـ۱۰۴ ق.م) برجسته ترین فیلسوف کنفوسیوسی این دوره نیز از روحیهٔ تلفیقی نیرومندی برخوردار بود. او نظریات اخلاقی و تاریخی کنفوسیوسی را با اندیشه های یین و یانگ ترکیب کرد. حرص و انسانیت دو کیفیت مشهور اخلاقی هستند که او آن ها را به ترتیب با یین و یانگ، مرتبط کرد. به همین نحو سرشت و احساسات انسانی را با یانگ و یین و بدین وسیله با خیر و شرّ یکسان تلقی می کرد. او همهٔ اشیا را به دسته های دوتایی و یا پنج تایی دسته بندی کرد تا با یین و یانگ و پنج عامل، منطبق شوند و سرانجام آنها را به اعداد کاهش داد. در این آرایش، دوره های تاریخی، متناظر با توالی پنج عامل هستند و انسان یا جهانِ صغیر با «طبیعت» یا جهان کبیر انطباق می یابد، اما دونگ از اندیشهٔ تطبیق صرف فراتر رفت و معتقد شد که اشیای هم نوع، یکدیگر را فعال می کنند. به اعتقاد او این پدیدهٔ عامِ تأثیر و فعّال سازیِ متقابل[2] است که جهان را به صورت یک کل سازمند و پویا در آورده است.

متأسفانه این آموزه، خیلی زود در دامن خرافه پرستی سقوط کرد. در اوایل دورهٔ دودمان هان (۲۰۶ ق.م ـ ۲۲۰ ب.م) اعتقاد عمیقی به

---

1. well - coordinated

2. mutual activation

امور عجیب و غریب[1] وجود داشت و گمان می شد که آنها آثار طبیعت بر انسان و یا برعکس است. وانگ چونگ (۲۷ـ۱۰۰ ب.م) که اندیشوری مستقل بود، در برابر این عقیده ایستاد. او اظهار کرد که آسمان (طبیعت) هیچ کاری نمی کند و وقایع طبیعی و از آن جمله امور عجیب و غریب، به خودی خود اتفاق می افتند. انسان در این جهانِ پهناور، موجودی ناچیز است که نمی تواند در طبیعت تأثیر داشته باشد و یا پس از مرگ به شبحی تبدیل شده، در مردم اثر گذارد. علاوه بر این، وانگ چونگ، اصرار داشت که هر نظریه ای باید به وسیلهٔ شواهد دقیق، آزموده شود، او نظریاتش را با واقعیت های متعددی، تأیید می کرد. بدین ترتیب طبیعت گرایِ خردگرا[2] را به اوجی رساند که پیش از آن در تاریخ چین سابقه نداشت و زمینه را برای ظهور مکتب نو دائوییِ خردگرا و طبیعت گرا که بنا بود جانشین فلسفهٔ کنفوسیوسی شود، مهیا ساخت.

## مکتب نودائویی[3]

متفکران سلسلهٔ «هان»، تحت تأثیر آموزهٔ انطباق انسان با طبیعت و اعتقاد به امور عجیب و غریب، در درجهٔ اول به پدیده ها علاقه مند بودند. اندیشوران دورهٔ وی-جین[4] (۲۲۰ - ۴۲۰) به ورای پدیده ها توجه کردند تا واقعیت را در ورای فضا و زمان بیابند. آن ها به

1. prodigies
2. rationalistic naturalism
3. Neo - Taoism
4. Wei - Chin

اموری علاقه‌مند بودند که ژرف و پیچیده (سیوان)[1] باشد، در نتیجه مکتب آن‌ها به سیوان ـ سیوه (مطالعات ژرف) و یا مکتب مابعدالطبیعی معروف بود. آن‌ها نظریات خود را در شروحی که بر «لائوزه»، «جوانگ زه» و «کتاب تغییرات»، یعنی سه تحقیق ژرف، نوشتند، به پیش بردند. از نظر وانگ‌ـپی[2] (۲۲۶ ـ ۲۴۹) برجسته‌ترین چهرهٔ مکتب نوداثویی، واپسین واقعیت[3]، لا وجود اولیّه (پن ـ وه)[4] است. آن، عدم نیست، بلکه وجود صرف و جوهر اولیّه ای است که ورای همهٔ تمایزات و توصیفات است. کامل، قدرت‌مند و همیشه درست است؛ زیرا مطابق با اصل (لی) است، اصلِ عقلانیِ عامی که همهٔ وقایع و مفاهیم جزئی را وحدت می‌بخشد. آهنگ اصل، نغمه تازه‌ای بود که پیدایش آیین نوکنفوسیوسی را که کاملاً بر آن مبتنی گشت، پیش‌بینی کرد.

کوـسیانگ[5] (متوفای ۳۱۲) نوداثوییِ مشهور دیگری بود که نظریهٔ خودش را از طریق شرحش بر آموزهٔ «خودـ دگردیسیِ»[6] جوانگ زه، پیش برد. بر اساس نظریهٔ کوـسیانگ، اشیا به خودی خود و موافق با اصل دگرگون می‌شوند، اما همهٔ اشیا و هر شیئی از اصل خاص خود

---

1. hsüan
2. Wang Pi
3. Ultimate Reality
4. original nonbeing (*Pen* - *Wu*)
5. Kuo Hsiang
6. self - transformation

برخوردار است. از این رو، همهٔ اشیا خودکفا هستند و برخلاف آن چه وانگ پی عقیده داشت نیازی به یک حقیقت اولیه فوق همهٔ اشیا که آن ها را ترکیب و یا تدبیر نماید، وجود ندارد. در حالی که وانگ پی، بر لاوجود، وحدت و تعالی، تأکید می کرد، کو-سیانگ بر وجود، کثرت و حلول[1] اصرار می ورزید.

مکتب نوداثویی به عنوان یک حرکت، دیری نپایید، اما تأثیر آن بر فلسفهٔ بعد بسیار زیاد بود. این حرکت مفهوم داثویی وجود و لاوجود را به بالاترین سطح ممکن ارتقا داد و به این وسیله بین فلسفه های چینی و بودایی، پلی ایجاد کرد.

### مکتب بودا

در چند قرن اول در چین مکتب بودایی بیش تر به صورت یک دین همگانی حضور داشت، تا به نام یک فلسفه. هنگامی که بودایی ها با تحصیل کردگانِ چینی و به ویژه نو-داثویی ها در قرن سوم تماس گرفتند، مفاهیم بودایی را بر اندیشه های داثویی، منطبق ساختند؛ برای مثال، «تتهه تا»[2] (این چنینی[3]-نیروانا) را با «لاوجود اولیّه» داثو یکی دانستند. مکاتب اولیّه بودایی در چین تحت تأثیر نوداثویی، همگی به مباحث وجود ولاوجود، اشتغال داشتند.

---

1. immanence

2. *Tathatā*

3. Thusness, Nirvāna

### آموزهٔ میانه[1] و خصیصهٔ دَرمَه[2]

موضوعات وجود و لاوجود به نحو گسترده، شاخصهٔ مکتب بودایی عمده‌ای است که در قرن ششم در چین پیش رفت کرده بود، یکی مکتب آموزهٔ میانه (جانگ ـ لان)[3] و یا سه رساله (سان ـ لون)[4] و دیگر مکتب خصیصهٔ دَرمَه (فازیانگ)[5] و یا «آگاهی تنها» (وی ـ ش)[6]. مکتب آموزهٔ میانه که به وسیلهٔ جی‌ـتسانگ[7] (۵۴۹ـ ۶۲۳) تنظیم شد، مبتنی بر سه متن مقدس هندی بود: یکی مادیمیکه شاستره[8] (رساله هایی دربارهٔ آموزهٔ میانه) اثر ناگارجونه[9] (۱۰۰ـ ۲۰۰)؛ دوم «دوازده شَمیکایه»[10] (دوازده رساله مدخل) اثر ناگارجونه و سوم «شاته شاستره»[11] (رسالهٔ صد آیه) اثر آریه‌دوه[12] (که تاریخ دقیق آن مشخص نیست) یکی از مریدان

---

1. Middle Doctrine
2. Dharma Character
3. Chung - lun
4. San -lun
5. Fahsiang
6. Wei - shih
7. Chi - tsang
8. *Mādhyamika Sāstra*
9. Nāgārjuna
10. *DvadaŚamikāya*
11. *Śata Śastra*
12. Aryadeva

ناگارجونه. این مکتب، وجود ولا وجود را به مثابهٔ دو حد نهایی[1] در نظر می گرفت که تضاد آن ها بایستی از طریق یک سنتز، مرتفع شود. خود این سنتز نیز حدِّ جدیدی است که به همراه ضد خود، نیازمند سنتز دیگری است. سرانجام همهٔ ضدها در «میانهٔ اصلی»[2] و یا خلأ منحلّ می شوند. این مکتب اساساً نیهیلیستی بود و غالباً به نام مکتب «لاوجود»، خوانده می شد.

در نقطهٔ مقابل این مکتب، مکتب «آگاهی تنها»[3] که به وسیلهٔ سیوان ـ زانگ (۵۹۶ـ ۶۶۴) بنیاد نهاده شد، تمامی «دَرمَه»ها (اجزای وجود) و خصوصیات آن ها ـ یعنی جهان پدیدارها ـ را واقعی تلقی کرد، البتّه تا حدودی و نه کاملاً؛ زیرا آن ها خیالی، ظاهری و وابسته هستند. این مکتب ذهن را به هشت آگاهی تقسیم کرد که آخرین آن ها مشتمل بر «هسته ها» یا نتایج اعمال یا افکار قبلی است، که اعمال و افکار آینده را تحت تأثیر قرار می دهد. اعمال و افکار آینده، تحولات[4] اعمال و افکار امروز و اعمال و افکار امروز، تحول اعمال و افکار گذشته هستند. هنگامی که یک فرد به کمال عقلانی نایل می شود، همهٔ تحولات اوج می گیرند. در این دگرگونی ها است که «دَرمَه» ها به وجود می آیند. فراورده های پنداری، تقریباً فقط وجود خیالی دارند، بقیه وجوداتی وابسته اند؛ زیرا برای به وجود آمدن نیازمند علّت هستند، اما محصولات

1. extremes
2. True Middle
3. Consciousness only
4. Transformations

«ذات واقعیت کامل»[1] وجودِ حقیقی دارند. نظر به این که این مکتب، دَرمَه ها و خصوصیات آن را واقعی تلقی کرد، غالباً «مکتب وجود» خوانده شده است.

با این که مسائل اساسی این دو مکتب، یعنی وجود و لاوجود، چینی بود، اما این دو مکتب چیزی نبودند جز همان مکتب های هندی که به سرزمین چین انتقال یافته بودند. از آنجا که این مکاتب روح تلفیق پذیری نداشتند تحمل آن برای چینی ها بسیار دشوار بود و پس از چند قرن ـ که در قیاس با سایر مکاتب مدّت نسبتاً کمی است ـ افول کردند. در این فاصله روحیه چینیِ تلفیق، خودش را به نحو قابل ملاحظه ای در مکاتب «دیانَ ـ دای»[2] (نردبان آسمان) و «هوا ـ ین»[3] (شکوه گُل) نشان داد.

## دیان ـ دای

بر اساس مکتب «دیان ـ دای» که به وسیلهٔ جی ـ آی[4] (۵۳۸ـ ۵۹۷) در کوه های «دیان ـ دای» بنیان گذاری شد، «دَرمَه» ها تهی[5] هستند؛ زیرا هیچ طبیعت بالذات[6] [یا مستقل] نداشته وبرای به وجود آمدن نیازمند علت اند. این امر، «حقیقت تهی بودن» است، اما نظر به این که

---

1. Nature of Perfect Reality
2. T'ien - T'ai
3. Hua - yen
4. Chih - i
5. empty
6. Self - nature

دَرَمه ها ایجاد شده اند، از وجودی وابسته وموقت برخوردار گشته اند. این امر «حقیقتِ واقعیتِ موقتی»[1] است. بنابراین، دَرَمَه ها هم تهی هستند و هم موقتی. این امر، «حقیقتِ میانه»[2] است. هر حقیقتی متضمن دو حقیقت دیگر است. بنابراین، هر سه، یک و هر یک، سه است. این همسانی متقابل[3]، وضعیت حقیقی همهٔ دَرَمَه ها است. در قلمرو حقایق موقتی - یعنی در جهان پدیداری - همهٔ حوزه های وجود اعمّ از بوداها، انسان و یا حیوانات و همهٔ خصوصیات وجود مثل علّت، معلول و جواهر، متضمن یکدیگر هستند. بنابراین، هر عنصر و حتی یک لحظه تفکر، متضمن همهٔ جهان است. این فلسفه «همه یکی است و یکی همه» در این گفته مشهور که «هر رنگ و یا بویی، چیزی جز *راه میانه* نیست» بیان شده است.

## هویی - یوان[4]

مکتب هویی یوان که به وسیلهٔ فا-زانگ[5] (۵۹۶- ۶۶۴) تأسیس شده بود با همان روحیهٔ تلفیقِ چینی، آموزهٔ علیت عامهٔ قلمرو دَرَمَه ها را مطرح ساخت. این قلمرو، چهار بخش و مشتمل بر قلمرو واقعیات، قلمرو اصل، قلمرو اصل و واقعیاتی که هماهنگ شده اند و قلمرو همهٔ

1. Temporary Truth
2. The Truth of the Mean
3. mutual identification
4. *Hua - yen*
5. Fa - tsang

واقعیاتی است که درهم تنیده و به نحو دو جانبه همسان شده اند. اصل، خلأ، ایستا و بود[1] است و حال آن که واقعیات، خصوصیات خاص و پویایند و جهان پدیداری را تشکیل می دهند. آن ها درهم تأثیر گذارده و در یکدیگر نفوذ کرده و از این طریق یک هماهنگی کامل را به وجود می آوردند. این آموزه مبتنی بر نظریهٔ شش خصلت است که اظهار می دارد، هر دَرمَه واجد شش ویژگیِ عمومیت، خصوصیت، تشابه، تفاوت، ترکیب و عدم ترکیب است. بنابراین، هر دَرمَه هم یکی و هم همه است و جهان واقع، یک هماهنگی کامل است با همهٔ جلال و شکوهش.

## چان[2]

در حالی که فلسفهٔ بودایی در قرن ششم و هفتم با مکاتب دیان ـ دای و هویی یوان، بیش از پیش چینی شد، فلسفهٔ کنفوسیوسی، غیر فعّال باقی ماند و در قرون هشتم و نهم، اصل حیات آن به وسیلهٔ مکتب «چان» یا «تأمل» (به ژاپنی «ذن») تهدید شد.

آموزهٔ «تأمل»[3] که در هند به وسیلهٔ بودهی دَرمَه (حدود ۴۶۰ـ ۵۳۴) به وجود آمد، در پی آن بود تا از طریق به تأمّل نشستن؛ «واقعیت غایی» را ادراك کند. تأکید این مکتب بر آن بود تا از طریق تمرکز حواس تا مرحلهٔ

---

1. noumenon

2. Ch'an

3. Meditation

غیبت اندیشه، از علایق و دل بستگی ها، رهایی یابد. مکتب تأمل در مرحلهٔ بسط خود، ذهن را دو قسم پنداشت: یکی ذهن حقیقی که توجه و دل بستگی به خصوصیات دَرمَه ها ندارد و دیگر ذهن کاذب که دارای چنین علایقی است. به تأمل نشستن، تلاشی بود برای رهایی از این علایق.

هویی ـ ننگ[1] (۶۳۸ـ ۷۱۳) یک بومی اهل جنوب، علیه این سنّت شورید. او و پیروانش از تقسیم ذهن امتناع کردند و در عوض معتقد شدند که ذهن، واحد و اصالتاً پاك و خالص است. اندیشه ها و علایق نادرست، همچون ابرهایی هستند که خورشید را می پوشانند. هنگامی که آن ها کنار روند، سرشت نخستین آشکار می شود و حکمت بزرگ حاصل می کرد. راه کشف سرشت نخستین، آرامش و حکمت است. آرامش به معنای فکر نکردن و یا کاری نداشتن با خصوصیات دَرمَه ها نیست؛ بلکه به این معنا است که شخص هنگام فکر کردن دچار هیجان ناشی از اندیشه نشود، و هنگامی که در کانون خصوصیّات[2] قرار دارد، از آن ها آزاد باشد. به تأمّل نشستن، بی فایده است و تلاش های ظاهری از قبیل: تلاوت کتب مقدس و پرستش بوداها، سودی ندارد. هنگامی که ذهن به علت خودخواهی و تلاش عمدی، اضطرابی نداشته باشد و به حال خود رها شده تا جریان خود را طی کند، سرشت نخستین خویش را آشکار خواهد ساخت و روشن بینی فرا خواهد رسید. مکتب تأمّلِ چینی

---

1. Hui - neng
2. characters

در مقابل مکتب «تأملِ» هندی، به جای دوگانه انگاشتن ذهن و نادیده گرفتن جهانِ خارج و به جای آن که وحدت با «نامتناهی» را هدف خود قرار دهد، نیکوییِ آغازینِ سرشت را مد نظر گرفته و در متن وقایع روزمره، قرار گرفت و تحقق ذات[1] را هدف خویش قرار داد.

تأثیر تفکر چینی بر مکتب «چان» واضح و آشکار است، مخصوصاً مکتب بودا، رنگ چینی به خود گرفت و به مسائل «اینجا و اکنون» اهتمام خاطر نشان داد، و «راه کنفوسیوس» در معرض خطر انهدام قریب الوقوع قرار گرفت. هان یو[2] (۷۶۸ ـ ۸۲۴) بزرگ‌ترین شخصیت کنفوسیوسیِ سلسلهٔ تانگ[3] (۶۱۸ـ۹۰۷) موظف شد تا از «راه کنفوسیوس» دفاع کند و امر کرد تا کتب بوداییِ و دائویی سوزانده شود. کمک او به فلسفهٔ کنفوسیوسی اندك بود، ولی راه را برای خیزش کنفوسیوسی هموار کرد.

---

1. self - realization

2. Han - Yu

3. T'ang

## دوران جدید: مکتب نوکنفوسیوسی (۹۶۰ـ ۱۹۱۲)

گسترش وسیع «چان» و جذابیت مابعدالطبیعه «هویی ـ یوان» و «دیان ـ دای»، همین طور علم النفس چان، ترکیبی را به وجود آورد که کنفوسیوسی ها را از خواب طولانی بیدار کرد. در درون خود مکتب کنفوسیوس، قرن ها مساعی [دانشوران] منحصر به مطالعهٔ متون وتألیف های فحیم و پر شاخ و برگ [مغلق] بود. پس از مدت ها تأخیر، اکنون واکنش آغاز شده بود. در نتیجه در سال های اول سلسلهٔ **سونگ** (۹۶۰ـ ۱۲۷۹) کنفوسیوسی ها مسائل جدیدی را مطرح و تلاش کردند تا راه حل های آن ها را بیابند.

باتوجه به این که «کتاب تغییرات» در طول اعصار از نفوذ فوق العاده ای برخوردار گشته بود، طبیعتاً کنفوسیوسی ها برای گرفتن الهام و کسب حمایت، به آن رجوع کردند، اما به جای آن که همانند دائویی ها این کتاب را برای پیش گویی به کار گیرند، از آن برای مطالعهٔ سرشت و سرنوشت انسان، بر اساس اصل استفاده کردند. سرانجام این

حرکت جدید به نام مکتب «سرشت و اصل»[1] (سینگ ـ لی سیوه[2] و یا به انگلیسی «Neo - Confucianism» [مکتب نوکنفوسیوسی]) معروف شد.

مردی که این چشم انداز را گشود و مسیر مکتب نوکنفوسیوسی را مشخص کرد، چو دون ـ ای[3] (که چولیان ـ سی[4] نیز نامیده می شود ۱۰۱۷ـ ۱۰۷۳) بود. او با تبیین فرضیهٔ آفرینشِ «کتاب تغییرات» براین عقیده بود که در تحول جهان از «غایت عظما» تا اشیای بی شمار، که از طریق دو قوهٔ یین و یانگ و پنج عامل صورت می گیرد، پنج عامل، اساس تفاوت های اشیا هستند و حال آن که یین و یانگ، قوام بخش واقعیت آن ها می باشند. این دو قوه، دراصل یکی هستند، در نتیجه، کثیر، نهایتاً واحد و واحد حقیقتاً به کثیر تحلیل می شود. هم واحد و هم کثیر از شئون[5] وجودیِ متناسب با خود برخوردار هستند. سرشت وسرنوشت انسان و اشیا متناسب با شئون (و یا اوضاع) گوناگون آن ها خواهد بود؛ مشروط به این که همهٔ آن ها از اصل کلی پیروی کنند. این، نظریهٔ اصلی مکتب نوکنفوسیوسی برای قرون آینده بود. تأثیر فلسفهٔ بوداییِ «یکی در همه و همه در یکی» در این نظریه انکارناپذیر است.

---

1. Nature and Principle
2. Hsing - li hsüeh
3. Chou Tun - i
4. Chou Lien - hsi
5. states

## مکتب نوکنفوسیوسی خردگرایانه

مکتب نوکنفوسیوسی در دو مسیر مختلف پیش‌رفت کرد: یکی مکتب خردگرایانه، «اصل»[1] و دیگر مکتب ایدئالیستی «ذهن».

## فلسفهٔ چنگ ـ چو

شخصیت‌های اصلی در جنبش خردگرایی، **چنگ اول** (چنگ اول ـ چوان[2] ۱۰۳۳ ـ ۱۱۰۷) بود، که مفاهیم اصلی را تنظیم و براهین اساسی را آماده ساخت و دیگر جو ـ سی[3] (۱۱۳۰ـ۱۲۰۰) که آن‌ها را تکمیل و اصلاح کرد و مکتب نوکنفوسیوسی را به یک کل منظم خردگرایانه تبدیل نمود.

هستهٔ مرکزی این مکتب، تصوّر آن از مفهوم «اصل» (لی) است. دیگر مفاهیم اصلی عبارت‌اند از: «غایت عظما»، قوهٔ مادی، سرشت انسان و اشیا، تحقیق اشیا، و ویژگی اخلاقی انسانیت یا «ژن».

اندیشهٔ «اصل» که در مکتب کنفوسیوسیِ باستان ظاهراً غایب بود، احتمالاً از مکاتب نودائویی و بودایی اقتباس شده است. در صورت صحت این احتمال، کنفوسیوسی‌ها این اندیشه‌ها را برای مقابله با آن‌ها به خدمت گرفتند. از نظر نوکنفوسیوسی‌های دودمان سونگ، هم لاوجودِ دائویی و هم خلأ یا تهیِ بودایی بیش از حد، انتزاعی بودند؛ ولی

---

1. rationalistic school of Principle
2. Ch'eng I Ch'uan
3. Chu - Hsi

[دیدگاه] اصلِ آن ها عینی بود. چنگ اول به کرات می گفت: برای آن که یک شیء وجود پیدا کند، ابتدا باید اصل آن تحقق داشته باشد؛ یعنی قانونی که آن شیء مطابق آن به وجود خواهد آمد. اصل، معین، درست، خود آشکار و خودکفا است که در هر شیء و همهٔ اشیا هست، به عبارت دیگر، هر شیءِ خاص دارای اصل معینی است.

نظر به این که تعداد اشیای ممکن الوقوع جهان، نامحدود است، تعداد اصل های بالفعل و بالقوّه، نامتناهی است. همان گونه که اشیای جدید پدیدار می شوند، اصل جدید تحقق پیدا می کند. در تولید و تکثیر موجود در جهان، روند نوسازی روزانه هیچ گاه متوقف نمی شود. این خود یک اصل است و همیشه برای این که شیء جدیدی ممکن شود، اصل جدیدی وجود دارد، اما همهٔ اصل ها در نهایت یکی هستند که «غایت عظما» نامیده می شود. غایت عظما، به صورت یک جوهر، واحد است، اما به لحاظ کارکرد، در اشیای محسوسِ فراوان و بی شماری متجلی می شود. غایت عظما در وحدت خویش هم یک اصل و هم سرجمعِ کامل همه اصول است.

تجلیّات غایت عظما وابسته به قوّهٔ مادی است که اشیا را عینیت می بخشد. قوّهٔ مادی که به شکل یین و یانگ عمل می کند، ماده ای را فراهم می سازد که شیء را عینیّت می بخشد. اشیا به دلیل استعدادهای مادی خود، از یکدیگر متفاوت و به علت «اصل» به یکدیگر شباهت دارند. اصل به نام «غایت عظما» قبل از صورت جسمانی (سینگ ـ یر ـ شانگ)[1]

---

1. hsing - erh - shang

وجود دارد، در حالی که قوّهٔ مادی پس از صورت جسمانی (سینگ ـ یر ـ سیا)[1] به وجود می آید. به تعبیر منطقی، اصل مقدّم بر قوّهٔ مادی است، اما آن طور که جو ـ سی تأکید می کرد، این دو هیچ گاه از هم جدا نمی شوند. اصل بدون قوّهٔ مادی نه ملموس است و نه مشخص. بدون اصل، هیچ قاعده ای وجود ندارد تا قوهٔ مادی بر اساس آن عمل کند. در جهان هیچ گاه قوّهٔ مادی ای بدون اصل و یا اصلی بدون قوّهٔ مادی وجود نداشته است.

هنگامی که «اصل» در انسان به ودیعه نهاده شد، آن سرشت او شد. سرشت انسان، ذاتاً نیک است؛ زیرا «اصل» نیک است و اصل از آن جهت نیک است که منشأ همهٔ نیکی ها است. بدی هنگامی به وجود می آید که احساسات برانگیخته و از اصل منحرف می شوند. مکتب نوکنفوسیوسی از این جهت، معتقد به همان آموزهٔ کنفوسیوسی سنتی است که سرشت انسان [ذاتاً] نیک است؛ در حالی که احساسات سرچشمهٔ بدی ها است. نوکنفوسیوسی های سلسلهٔ سونگ، بین اصل سرشت انسان و تمایلات خودخواهانهٔ انسانی، تمایزی عمیق مطرح کردند.

خواهش های نفسانی را می توان از طریق تربیت ریشه کن کرد و اصل «سرشت» را محقق ساخت. از نظر نوکنفوسیوسی های خردگرا، اولین گام برای تربیت، تحقیق اشیا[2] (کو ـ وو)[3] بود. بر اساس عقیدهٔ

---

1. hsing - erh - hsia

2. investigation

3. *ko - wu*

چنگ اول، «اصل» در هر پرّه علف و یا هر درختی موجود است. از این رو، همهٔ اشیا باید تحقیق شوند. شخص می‌تواند از طریق مطالعهٔ استقرایی و یا قیاسی و مطالعهٔ کتاب‌ها و یا پرداختن به امور انسانی، تحقیق کند. آن طور که کتاب «علم بزرگ» می‌آموزد، هنگامی که اشیا تحقیق می‌شوند، شناخت شخص وسیع، ارادهٔ او خالص، احساسات او تصحیح و حیات فردی مهذب می‌شود. هرگاه چنین شود، شخص سرشت خود را کاملاً رشد داده و سرنوشت خود را به کمال خواهد رساند.

بر اساس فلسفهٔ چنگ ـ چو، رشد سرشت انسانی با تکامل فردی باز نمی‌ایستد، بلکه مستلزم همهٔ اشیا است. این همان جایی است که مفهوم «ژن» مطرح می‌شود. از نظر چنگ اول، جو ـ سی و همانند کنفوسیوسی‌های متقدم، ژن، انسانیت است؛ کیفیّتی اخلاقی است که از انسان، یک انسان حقیقی می‌سازد. اما نوکنفوسیوسی‌ها، تحت تأثیر آموزهٔ کنفوسیوسیِ صد سالهٔ وحدت انسان با طبیعت و نیز مراتب کیهان شناختیِ[1] اخلاق بودایی، اندیشهٔ ژن را برای همهٔ اشیا به کار گرفتند و معتقد شدند که انسان از طریق آن می‌تواند «با آسمان، زمین و همهٔ اشیا پیکر واحدی را به وجود آورد». علاوه بر این، آن‌ها با تفسیر این واژه در معنای دیگرش که بذر یا رویش است، نکتهٔ تازه‌ای را به «ژن» اضافه کردند. بنابراین، ژن را به معنای ویژگیِ اصلی آسمان، زمین و تولید و تکثیر اشیا دانستند. این ویژگیِ حیات‌بخش، بالاترین خیر و ذاتی

---

1. cosmological scale

سرشت انسان است. وظیفهٔ انسان این است که این ویژگی را رشد داده و به کار اندازد. مکتب نوکنفوسیوسی به موضوع اصلی و دل مشغولی اخلاقی و اولیهٔ کنفوسیوس بازگشت و به آن معنای تازه‌ای بخشید.

همان گونه که قبلاً اشاره شد، جو سی و چنگ اول، شخصیت‌های اصلی نوکنفوسیوسی خردگرا بودند. با این همه، برادر بزرگ‌تر چنگ اول، یعنی چنگ هائو، عموی آن‌ها چنگ چانگ زای و شائویانگ همراه چنگ اول و جو دون-ای، پنج استاد مکتب نوکنفوسیوسی سونگ اولیه، نامیده شده‌اند که به نحو قابل ملاحظه‌ای به آن کمک کردند.

## چنگ هائو[1]

چنگ هائو (چنگ مینگ-دائو ۱۰۳۲-۱۰۸۵) در بسیاری از نظریات با برادرش هم عقیده بود. این دو، حقیقتاً رهبران هم‌زاد این مکتب در مرحلهٔ شکل گیری آن بودند. در حالی که چنگ اول بر مفهوم اصل به مثابه واحد و بر مظاهر آن در حکم کثیر تأکید می‌کرد، چنگ هائو بر اصل، در مقام تولید و تکثیر تکیه داشت. او روح حیات را در همهٔ اشیا مشاهده می‌کرد. و این مسئله بیش از خصوصیات عقلانی دیگر اشیا او را تحت تأثیر قرار می‌داد. علاوه بر این، از نظر چنگ هائو، برترین اصل، اصل «طبیعت» بود که خودش این مفهوم را ابداع کرده بود. او عقیده داشت که اصل، چیزی بیش از مبنای عقلانی وجود است. آن اصلِ «طبیعت» و حقیقت بدیهی عامی است که بر تمایز درستی از نادرستی و

---

1. *Ch'eng Hao*

ضرورت نیکوکاری حکم می کند. او به جای آن که توجه خویش را بر تحقیق اشیا متمرکز سازد، آن را در جهت آرامش ذهن، متمرکز ساخت. تنها هنگامی که ذهن، آرام است ـ یعنی از خودخواهی، فریب کاری و تلاش آگاهانه آزاد است ـ می تواند آرامش داشته باشد. در این صورت، شخص می تواند همان طور که اشیا رُخ می دهند در برابر آن ها واکنش نشان دهد و طبیعتاً بین درون و برون توازنی را به وجود آورد.

چنگ هائو، شناخت ماهیت ژن را مهم ترین مسئله تلقی کرد. شخصی که از چنین شناختی بهره مند شود، از همهٔ تضادهای بین خود و دیگران رهایی می یابد و می تواند با همهٔ اشیا، پیکر واحدی را تشکیل دهد. به راحتی می توان دید که اگر چه، چنگ هائو در بسیاری از موضوعات با برادرش اختلاف دارد، اما با حرارت و معنویتی که به مکتب نوکنفوسیوسی بخشید، آن را تقویت نمود.

## چانگ زای[1]

برخلاف برادران چنگ، چانگ زای (چانگ هنگ ـ چو ۱۰۲۰ ـ ۱۰۷۷) اصل را نه به نحو فوق و یا متفاوت از قوّهٔ مادی، بلکه مانند قانونی که قوّهٔ مادی مطابق آن عمل می کند، در نظر گرفت. او قوّهٔ مادی را با «غایت عظما» یکی انگاشت و یین و یانگ را صرفاً دو جنبه قوّهٔ مادی

---

1. *Chang Tsai*

دانست. قوّهٔ مادی در مقام جوهر و پیش از وقوع ترکیب، «تهی بزرگ»[1] (تای ـ سیو)[2] است و در مقام عمل، در فعالیّت و سکون، ترکیب و عدم ترکیب و مانند آن «هماهنگی بزرگ»[3] است. اما این دو در مقام «راه» (دائو) یکی هستند. قوّهٔ مادی در وضع نهایی خویش، واحد است، اما در قبض و بسط خود و حالاتی از این قبیل، در امور کثیری متجلی می شود. به همین نحو نیز در اخلاق، ژن حقیقتی واحد است، اما با به کار بستن آن در روابط انسانیِ مختلف، همانند فروتنی فرزندان نسبت به والدین و احترام برادرانه به برادران و غیره، کثرت می یابد. حمایت چانگ زای از مفهوم تهی، دائویی تر از آن بود که برای رفقای نوکنفوسیوسی او جذابیت داشته باشد، اما تبدیل آموزهٔ وحدت و کثرت به بنیان مابعدالطبیعه اخلاق کنفوسیوسی، به تعبیر جوسی «کمکی بزرگ به مکتب کنفوسیوس» نمود.

## شائو یونگ[4]

شائو یونگ (۱۰۱۱ـ ۱۰۷۷) با معاصران خود در این امر توافق داشتند که اصول برتری وجود دارند که بر جهان حاکم اند. اما او این مطلب را نیز اضافه نمود که آن ها را می توان با روابط اعداد مشخص کرد. در جهان شناسی او، تغییر از روح ناشی می شود؛ روح

1. Great Vacuity

2. *t'ai - hsü*

3. Great Harmony

4. *Shao Yung*

عدد را به وجود می‌آورد، عدد صورت را و صورت اشیای عینی را. نظر به این که «غایت عظما» چهار صورتِ یین و یانگ اصلی و فرعی را به وجود می‌آورد، شائو یونگ نیز از عدد چهار برای طبقه‌بندی همهٔ پدیده‌ها استفاده کرد. در طرح او چهار فصل، چهار جرم آسمانی، چهار نوع فرمانروا و چهار مرحلهٔ تاریخ و غیره وجود دارد. به دلیل این که ساختار جهان ریاضی‌وار است، عناصر جهان را می‌توان محاسبه کرد و به نحو عینی آن‌ها را شناخت. بهترین راه برای شناخت این است که «به اشیا از آن حیث که اشیا هستند، نظر شود». همهٔ این‌ها، نظریات بدیعی در مکتب نوکنفوسیوسی بودند که شائو یونگ را از دیگران جدا می‌کرد. او به اندازهٔ سایر نوکنفوسیوسی‌ها به مسائل اساسی از قبیل: اصل، سرشت و سرنوشت، دل‌بستگی داشت. با وجود این، به ندرت مسائل اجتماعی و اخلاقی را مورد بحث قرارداد و نگرش کلیِ متافیزیکیِ وی به نهان‌گرایی دائویی نزدیک‌تر از آن بود که بتوان آن را بخشی از جریان اصلی مکتب نوکنفوسیوسی خردگرا به حساب آورد.

### مکتب نوکنفوسیوسی ایدئالیستی

به رغم این واقعیت که مکتب نوکنفوسیوسی خردگرا تلاش کرد تا در مابعدالطبیعه، بین اصل و قوّهٔ مادی و در شیوهٔ زندگی بین تحقیق اشیا و پرورش اخلاقی، توازنی برقرار نماید، در تأکید بر اصل و تحقیق اشیا گرایش به آن داشت تا یک سویه باشد.

## لوسیانگ ـ شان[1]

در زمان خود جوسی و به ویژه از جانب دوست و مخالف اصلی او، لوسیانگ شان (لوچو ـ یوان ۱۱۳۹ ـ ۱۱۹۳) در برابر این گونه گرایش ها مخالفت هایی برانگیخته شد. چنگ اول و جوسی، ذهن را به عنوان نتیجهٔ سرشت انسان در نظر گرفتند که با اصل یکی است. از نظر لو، ذهن اصل بود. ذهن اساساً خیر بوده و همان گونه که منسیوس پیش تر تعلیم داده بود، ذهن از معرفت ذاتی خیر و توانایی ذاتی بر انجام آن بهره مند گشته و واحد و تجزیه ناپذیر است و از تمایزی که جوسی مطرح کرد؛ یعنی تمایز بین ذهن اخلاقی که خیر است و ذهن انسانی که در معرض شرور است، خبری نیست. هم اصلِ «سرشت» و هم تمایلات انسانی خیر هستند و نباید همانند جوسی آن ها را در برابر هم نهاد. ذهن تمامی جهان را پر می کند، در طول همهٔ اعصار و در تمامی جهات، همان ذهن وجود دارد. او با همهٔ اشیا متحد است؛ زیرا هیچ چیز بیرون از «راه» و «راهی» بیرون از اشیا نیست. خلاصه آن که ذهن همان جهان است. بنابراین، برای تحقیق اشیا باید ذهن تحقیق شود. نظر به این که همهٔ اصول، ذاتی ذهن بوده و در آن تمام می شوند نیازی نیست که همانند چنگ اول و جوسی، به بیرون نظر شود.

این ایدئالیسم تمام عیار نه تنها تأثیر منسیوس، بلکه نفوذ آیین بودا را نیز نشان می دهد. با وجود این، لو کم تر از سایر نوکنفوسیوسی ها منتقد

---

1. *Lu Hsiang - shan*

آیین بودا نبود. در واقع، او نه برای ترویج آیین بودا، بلکه برای حمایت از مکتب کنفوسیوس، جوسی را به باد انتقاد گرفت. به اعتقاد او شیوهٔ جوسی به ذهنی تقسیم شده، حرکتی بی‌هدف و دل‌بستگی به جزئیات پراکنده‌ای که چندان به درد زندگی نمی‌خورد، منجر می‌شود. در عوض، او از شیوهٔ ساده، راحت و مستقیم بازیابیِ سرشتِ اساساً نیک انسان، حمایت کرد. این امر مبتنی بر داشتن یک هدف راسخ، یعنی «ساختن بخش شریف سرشت فرد» و تمسک جستن به مبادی است. خلاصه آن که راه جو «دنبال کردن راه تحقیق و بررسی است»، حال آن که شیوهٔ لو «حرمت نهادن به سرشت اخلاقی» است.

مخالفت لو، هیچ نتیجهٔ مستقیم و بلاواسطه‌ای نداشت؛ زیرا مکتب نوکنفوسیوسی خردگرا، نیرومندتر از آن بود که مهار شود. این تفکر برای چند صد سال بر قلمرو عقلانیت چینی سیطره داشت. ولی تا قرن پانزدهم این مکتب در حد دل‌بستگی به جزئیاتِ کم اهمیت، تنزل یافت و از تماس با مبانی زندگی بازماند و دیگر هیچ خلاقیت فکری و یا شور و نشاط اخلاقی در آن به چشم نمی‌خورد.

## وانگ یانگ ـ مینگ[1]

بار دیگر مخالفت برانگیخته شد، اما این بار از جانب وانگ یانگ ـ مینگ ـ (وانگ شوُ ـ ژن ۱۴۷۲ ـ ۱۵۲۹). او نهضت ایدئالیستی را به بالاترین حد خود در تاریخ چین ارتقا داد. وانگ، بیشترِ نظریات لو

1. *Wang Yang - ming*

سیانگ شان را تکرار کرد، اما برخی آن‌ها را به اوج جدیدی رساند. او همانند لو ابراز کرد که ذهن، اصل است و اشیا در ذهن هستند، اما بر جهت گیری ذهن، یعنی اراده، تأکید ورزید. از نظر او یک شیء (یا حادثه) چیزی نیست، بلکه ذهن مصمّم به تحقق آن می شود. فی المثل چیزی مثل فروتنی فرزندانه، وجود ندارد، مگر این که شخصی تصمیم بگیرد که آن را به عمل درآورد و واقعاً چنین کند. وانگ همانند لو تحقیق اشیا را، تحقیق ذهن دانست؛ ولی اضافه کرد که چون مهم ترین جنبهٔ ذهن نیّت و اراده است، خلوص نیّت باید بر تحقیق اشیا مقدّم باشد، یعنی اندیشه ای که صد در صد با عقیدهٔ جوسی مبنی بر این که همان گونه که اشیا تحقیق می شوند، ارادهٔ شخص خلوص می یابد، مخالف بود. وانگ با رفتن به ورای آموزهٔ منسیوس مبنی بر شناخت ذاتی نیکی، معتقد بود که به دلیل توانایی ذاتی فرد بر نیکوکاری، ضرورتاً او این شناخت ذاتی را به عمل گسترش می دهد. شناخت و عمل در واقع یکی هستند، یکی شروع و دیگری اتمام است. در این جا دو آموزهٔ اصلی وجود دارد: یکی آموزهٔ گسترش شناخت ذاتی و دیگر وحدت شناخت و عمل، که هر دوی آن ها نمایان گر مراحل نوین اندیشهٔ چینی هستند.

## وانگ فو ـ جی[1]

برای مدت ۱۵۰ سال، فلسفهٔ ایدئالیستی وانگ یانگ مینگ، با انداختن عقل گرایی جوسی به حالت تدافعی، بر چین سیطره داشت.

---

1. *Wang Fu - chih*

تعدادی از فیلسوفان بدون آن‌که توفیق چندانی به دست آورند، کوشیدند تا مصالحه کنند. در قرن هفدهم ایدئالیسم وانگ، رو به زوال نهاد و خردگرایی جوسی مجدداً خود را مطرح ساخت، اما نه از انحصار بهره‌مند بود و نه از اشتهار؛ زیرا شورش ها یکی پس از دیگری به پا می شد. از قرن هفدهم به بعد، کنفوسیوسی ها جو و نیز وانگ را بیش از حد، ذهنی و نظری دانستند. روح زمانه مقتضی امری واضح، واقعی و عملی بود.

از اولین کسانی که طغیان کرد، وانگ فو ـ جی (وانگ چوان ـ شان[1] ۱۶۱۹ـ۱۶۹۲) بود. او این نظریهٔ اصلی نوکنفوسیوسی را که اصل، عام، برتر و مقدم بر قوّهٔ مادی است، انکار کرد. درعوض عقیده داشت که اصل با قوّه مادی یکی است. اصل، موجود مجزایی نیست که به درك آید، بلکه نظام و ترتیب اشیا است. «غایت عظما» و اصل «طبیعت»، مجردات متعالی نیستند، بلکه همراه‌ذهن و ماهیت اشیا اند و همگی درون قوّهٔ مادی جای دارند. وانگ فو ـ جی، جسورانه اعلام کرد: «جهان صرفاً از امور محسوس تشکیل شده است». او هم چنین از پذیرش تمایز بین اصل «طبیعت» با امیال انسانی و یا تبعیت امیال انسانی، سر باز زد.

## دای چن[2]

دای چن (دای یونگ ـ یوان[3] ۱۷۲۳ـ ۱۷۷۷) با روحیه ای مشابه،

---

1. *Wang Ch'uan - shan*
2. *Tai Chen*
3. *Tai Yung - Yüan*

نوکنفوسیوسی ها و به ویژه نوکنفوسیوسی های سلسلهٔ سونگ را به دلیل تصورشان از اصل، مورد حمله قرار داد. او گفت که آن ها به اصل، «همانند یک شیء» می نگریستند. از نظر او، اصل چیزی جز نظام اشیا نبود و مقصود او از اشیا امور روزمرّه ای مثل خوردن و نوشیدن بود. او عقیده داشت که راه تحقیق اصل، شیوهٔ تفکر عقلانی و یا درون نگری[1] ذهن نیست، بلکه به طریقِ مطالعه نقادانه، تحلیل و تشریح دقیق و عینی اشیا است که بر اساس شواهد معین صورت می گیرد. تصور دای چن از اصل، او را به مخالفت شدید با نظریهٔ نوکنفوسیوسی راجع به احساسات و امیال انسانی کشاند که فکر می کرد آن ها آن را تضعیف کرده اند. به اعتقاد او تا هنگامی که احساسات ارضا نشده اند، اصل نمی تواند حاکم شود؛ زیرا اصول صرفاً «احساس هایی هستند که خطا نمی کنند» دای چن این آموزهٔ نوکنفوسیوسی را جاودانه ساخت که جهان، جریان بی وقفه تولید و تکثیر است. اما از نظر او «طبیعت» همانند اصل، تنها یک نظام است.

## کانگ یو ـ وی[2]

تقریباً در اواخر قرن نوزدهم چرخش سریعی در فلسفهٔ «وانگ یانگ مینگ» صورت گرفت. اوضاع تأسف آور چین، اقدام پویا و هدف مندی را طلب می کرد که تنها ایدئالیستی مثل ایدئالیسم وانگ می توانست آن را

---

1. introspection

2. *K'any Yu - wei*

به انجام رساند. مجموعهٔ این عوامل تفکر کانگ یو-وی (۱۸۵۸-۱۹۲۷) بزرگ‌ترین کنفوسیوس گرای زمان را شکل داد. او در تلاشی برای عملی کردن فلسفهٔ کنفوسیوس، این نظریهٔ عجیب را مطرح ساخت که کنفوسیوس از اول تا آخر یک اصلاح طلب بود. وانگ خودش، اصلاح سیاسی بی ثمر سال ۱۸۹۸ را طرح ریزی کرد. او که به وضوح تحت تأثیر اندیشه های مسیحیِ آرمان شهر و پیشرفت، قرار گرفته بود، عصر وحدت بزرگ را تصویر کرد. در نظریهٔ پیشرفت تاریخیِ او، تاریخ از عصر چائوها به «صلح کوچک» و سرانجام به عصر «وحدت بزرگ» می رسد، هنگامی که ملت ها، خاندان ها، طبقات و تمامی انواع تمایزها به طور کلی از میان بروند. مبنای فلسفی این آرمان شهر، تفسیر خاص او از «ژن» بود. او «ژن» را همان چیزی می دانست که منسیوس آن را «ذهنی که تحمل ندارد» شاهد درد و رنج دیگران باشد، نامید. آن، ترحم و نیز نیروی جاذبه ای است که مردم را به هم پیوند می دهد. بدین لحاظ اثیر یا الکتریسیته است که بر همه چیز و در همه جا حکم فرما است.

کانگ، از نظر فلسفی، سطحی ولی به لحاظ تاریخی، مهم است. او نشان داد که چین در طلیعهٔ قرن بیستم در یک نقطهٔ عطفِ فلسفی قرار داشت.

## دوران معاصر (از ۱۹۱۲)

در چینِ قرن بیستم، فلسفه حقیقتاً در آشفتگی و سردرگمی به سر می برد، اما به وضوح می توان گرایش هایی را در آن مشاهده کرد. مقدم بر همهٔ آن ها، فلسفه های وارداتی غربی قرار دارد. در سه دههٔ اول داروین، ارنست هیکل، نیچه، شوپنهاور، برگسون، کانت، دکارت، جیمز، دیویی، مارکس و دیگران، هر کدام با حامیان خود مطرح شدند. از بین این ها، جیمز ودیویی، بیشترین نفوذ را داشتند؛ زیرا هوشِ[1] رهبر انقلاب روشنفکری از پراگماتیسم حمایت می کرد. با وجود این، تنها مارکسیسم، قدرت مند باقی ماند و به فلسفهٔ حکومتِ مستقر، تبدیل شد.

هم آیین کنفوسیوس و هم آیین بودا پس از یک دورهٔ طولانی زوال و انحطاط، تحت تأثیر فلسفهٔ غربی، حیاتی دوباره یافتند. در دههٔ ۱۹۲۰ و اوایل دههٔ ۱۹۳۰ او-یانگ چینگ وو[2] (۱۸۷۱-۱۹۴۳) که شدیداً تحت

---

1. Hu Shih

2. Ou - yang Ching - wu

تأثیر ایدئالیسم غربی قرار گرفته بود، در صدد برآمد تا ایدئالیسم بودایی را به همان نحو که در قرون گذشته وجود داشت، احیا کند و رقیب او راهب بزرگ دای‌سیو[1] (۱۸۸۹ـ۱۹۴۷) کوشید تا ایدئالیسم بودایی را در پرتو فلسفهٔ غربی، متحول سازد. نظر به این که نه از فلسفهٔ غرب آگاهی داشت و نه واقعاً یک فیلسوف تلقی می‌شد، حرکت او هرچند وسیع و نیرومند بود، اما بیش از آن که به رشد عقلانی بینجامد، به اصلاح دینی منجر شد و در اواخر دههٔ ۱۹۳۰ اثر آن به سرعت از صحنهٔ فلسفی محو گردید.

با این همه، تجدید حیات فلسفهٔ کنفوسیوسی [به طرق] متفاوت بود. فونگ‌ـیوـلان[2] (متولد۱۸۹۵) فلسفه‌اش را بر اساس مکتب نوکنفوسیوسی خردگرایانه پیش برد و سیونگ شِ‌ـلی[3] (متولد۱۸۸۵) فلسفهٔ خود را بر مبنای نوکنفوسیوسی ایدئالیستی، بنا نهاد. آن‌ها از دههٔ ۱۹۳۰ به بعد دو تن از برجسته‌ترین متفکران فلسفی چین بوده‌اند. هنگامی که ورود فلسفهٔ غربی و ترمیم فلسفهٔ سنتی ادامه داشت، برخی فیلسوفان کوشیدند تا نظام‌های فلسفی خود را در بیرون از فضای تفکر غربی به پیش برند. موفق‌ترین این افراد، چانگ‌تونگ‌ـسون[4] (متولد۱۸۸۶) بود که به تنهایی فلسفه‌ای جامع و معقول را به وجود آورد.

---

1. T'ai - hsü
2. Fung Yu - lan
3. Hsiung Shih - Li
4. Chang Tung - Sun

## فونگ یو ـ لان

فونگ یو ـ لان (متولد ۱۸۹۵) که در دانشگاه کلمبیا در رشتهٔ فلسفه تحصیل کرده بود، خردگرایی خود را از مکتب نوکنفوسیوسی چنگ اول و جوسی اقتباس کرد و مفاهیم نوکنفوسیوسی را به مفاهیم منطقی صوری، تغییر داد. چنان که خودش می گوید: «مکتب نو کنفوسیوسیِ خردگرا»ی او مبتنی بر چهار مفهوم متافزیکی است: اصل، قوّهٔ مادی، ذات[1] دائو و «کل اعظم»[2]. مفهوم اصل از این گزارهٔ چنگ چو به دست می آید: «چون اشیا وجود دارند، باید اصول خاص آن ها نیز وجود داشته باشد». یک شیء باید از اصل تبعیت کند، اما اصل نباید در شیء محقق شده باشد، اصل به قلمرو حقیقت[3] تعلق دارد، نه فعلیت[4] و صرفاً یک مفهوم صوری است. مفهوم قوّهٔ مادی از این گزاره چنگ چو استفاده می شود: «اگر اصل وجود دارد، باید قوّهٔ مادی وجود داشته باشد» که شیء بتواند به وسیلهٔ آن وجود داشته باشد. قوّهٔ مادی برای مفهوم وجود، اساسی است، اما خودش در عالم واقع، وجود ندارد، بلکه تنها مفهومی منطقی و صوری است. مفهوم «دائو» یعنی یک «کارکرد جهانی»[5]، جهانِ «تجدید روزانه» و تغییر مدام. سرانجام «کل

---

1. substance
2. Great Whole
3. reality
4. actuality
5. universal operation

اعظم» نیز، که در آن یکی همه و همه یکی است، سخنی در مورد جهان واقعی، و متناظر با «مطلق» در فلسفهٔ غربی نیست بلکه مفهومی صوری و عنوانی عام برای همه چیز است.

فلسفهٔ فونگ، اساساً ترکیبی از مکتب نوکنفوسیوسی، رئالیسم غربی و منطق است. فونگ نظام فلسفی خودرا «سنّت نو»نامید. نوبودن آن فقط به این دلیل نیست که اندیشه های نوکنفوسیوسی را به صورت مفاهیم صوری تفسیر کرده است، بلکه هم‌چنین نظام فونگ، فلسفهٔ تعالی را جایگزین مکتب نوکنفوسیوسی نموده که اساساً فلسفهٔ حلول و درون‌ـبودی است. از نظر فونگ، جهان واقعیت، ثانوی‌و فرعی است.

در سال ۱۹۵۰، فونگ فلسفهٔ خود را به این دلیل که «به امور جزئی و عینی بی توجه بود» انکار کرد، اما در ۱۹۵۷ مجدداً به دفاع از این نظریه پرداخت که کنفوسیوس یک ایدئالیست بود نه یک ماتریالیست. این نشان می داد که او در تفسیرش از تفکر چینی، کاملاً مارکسیست نبود. او مهم‌ترین فیلسوف چینیِ سی سال اخیر، یعنی اصیل‌ترین، خلاق‌ترین و مورد انتقادترین آن ها بود.

## سیونگ شِ ـ لی

سیونگ شِ ـ لی (متولد۱۸۸۵) فلسفهٔ خود را «آموزهٔ جدید آگاهی تنها» نامید. بر اساس نظریهٔ اصلی او واقعیت، تحول بی‌پایان قبض و بسط[1] است که فرایند تولید و تکثیر بی‌وقفه را شکل می دهد. جوهر

1. closing and opening

اصلی در هر لحظه درگذاری مستمر است و دائماً ظهوری مجدد یافته و به تجلیات زیادی منجر می شود. اما واقعیت و تجلیات، یا جوهر و کارکرد یکی هستند. جوهرِ اصلی، در جنبهٔ قبضِ خودش، گرایش به ترکیب و اتحاد دارد و منجر به چیزی می شود که شاید موقتاً مادّه نامیده شود؛ در حالی که در جنبهٔ بسط، میل به آن دارد که ماهیت خود را حفظ کند و مدبّر خود باشد[1] و منجر به چیزی می شود که ممکن است موقتاً ذهن نامیده شود. این ذهن فی نفسه بخشی از ذهن اصلی است که در جنبه های مختلف خود، ذهن، اراده و شعور است.

اصطلاحات سیونگ، برگرفته از «کتاب تغییرات» و «مکتب بودایی آگاهی تنها» است، اما دیدگاه های اساسی او ـ وحدت جوهر و کارکرد وتفوق ذهن اصلی ـ از مکتب نوکنفوسیوسی و به خصوص مکتب وانگ یانگ ـ مینگ، اخذ شده است. او از شعبه شعبه کردن اصل و قوّهٔ مادی به وسیلهٔ جوسی و نظریهٔ وانگ را در مورد وابستگی قوّهٔ مادی به ذهن، اجتناب کرد و برای اندیشه پویای تغییر در مکتب نوکنفوسیوسی، شالوده ای مابعدالطبیعی فراهم ساخت.

## چانگ تونگ ـ سون

نظریه چانگ تونگ ـ سون (متولد ۱۸۸۶) به عناوین مختلف کانت گرایی اصلاح شده، کثرت گرایی معرفت شناسانه[2] و همه ـ

1. be its own master
2. epistemological pluralism

ساخت گرایی[1] نامیده شده است. این نظریه که عمدتاً بین سال های ۱۹۲۹ تا ۱۹۴۷ تنظیم شد، از کانت اقتباس شده است، اما تقسیم واقعیت را از نظر کانت به بود و نمود و نیز تقسیم ماهیت معرفت را به پسینی و پیشینی، انکار می کند. از نظر چنگ معرفت، ترکیبی از داده های حس، صورت و مفروضات روش شناختی است. ادراك، تصور، ذهن و شعور، همه ترکیب ها یا «ساخت» بوده و ساخت ها، ساختهٔ جامعه و فرهنگ هستند.

او عقیده داشت که اگر چه منطق غربی را با روان شناسی و جَامعه شناسی جدید تلفیق کرده است، اما نظام وی متعلق به خود او است. در خلال جنگ جهانی دوم او بیش از پیش از ما بعد الطبیعه به سوی جامعه شناسی معرفت، تغییر جهت داد و در نتیجه، هر چه بیشتر به سمت مارکسیسم کشیده شد.

در خلال سال های پس از جنگ جهانی دوم، هیچ کدام از فلسفه های سیونگ، فونگ و چانگ به یک نهضت بدل نشد هر چند که سیونگ تأثیر قابل ملاحظه ای بر تعدادی از فیلسوفان جوان گذارد. در حالی که چانگ خاموشی گزیده است و سیونگ موضع خویش را حفظ کرده و فونگ به تجدید نظر مجدد در فلسفهٔ خود پرداخته است، مارکسیسم به نظام پیروز و رسمی اندیشه بدل شده است. مارکسیسم ایجاب می کند که فلسفهٔ عملی، علمی، دمکراتیک در خدمت توده ها باشد. فلسفهٔ سنتی مورد پژوهش و تحقیق است و دوام خواهد آورد، اما

---

1. panstructuralism

در پرتوی جدید تفسیر شده است.

برای مطالعه بیشتر مقالات: بودیسم، فلسفه در کمونیسم، و تاریخ عرفان، و برای آشنایی با آثار مائوتسه تونگ، مقاله ماتریالیسم دیالکتیک [از دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز] را ملاحظه فرمایید.

# کتاب‌شناسی

## آثار عمومی

Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N.J., 1963. Chapters from the writings of most of the outstanding Chinese philosophers.

Chan, Wing-tsit, *An Outline and on Annotated Bibliography of Chinese Philosophy*, enl. ed. New Haven, 1965.

Creel, H.G., *Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse-tung*. Chicago, 1953.

Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, translated by E.R.Hughes. London, 1947.

Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Derk Bodde, ed. New York, 1948.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, translated

by Derk Bodde, 2 vols. Princeton, N.J., 1952-1953.

Hou Wai-lu et al., *A Short History of Chinese Philosophy*, translated by Wang Cheng-chung. Peking, 1959.

Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China*, Vol II, *History of Scientific Thought*. Cambridge, 1956.

### فلسفهٔ باستان

Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, 3d ed. Shanghai, 1928.

Hughes, E.R., *Chinese Philosophy in Classical Times*, rev. ed. London, 1954.

Waley, Arthur, *Three Ways of Thought in Ancient China*. London, 1939.

### مکتب کنفوسیوسی

*The Four Books*, Translated by James Legge, in *The Chinese Classics*, 3d ed., 5 vols. Oxford, 1960.

Liu, Wu-chi, *A Short History of Confucian Philosophy*. Baltimore, Md., 1955.

Wang Ch'ung, *Lun-Heng*, translated by Alfred Forke, 2 vols. London, 1907-1911.

*The Yi King (Book of Changes)*, translated by James

Legge. Sacred Books of the East, Vol. XVI. Oxford, 1899. The second edition has been reprinted by Dover as a paperbach under the title *The 1 Ching*.

### مکتب نو کنفوسیوسی

Chang, Carsun, *The Development of Neo-Confucian Thought*, 2 vols. New York, 1957-1962.

Chow, Yi-ching, *La Philosophie morale dans le Neo-Confucianisme (Tscheou Touen-Yi)*. Paris, 1953.

Chu Hsi, *Reflections on Things at Hand*, Translated by Wing-tsit Chan. New York, forthcoming.

Forke, Alfred, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*. Hamburg, 1936.

### مکتب دائویی

Huai-nan *Tzu, Tao, the Great Luminant*, translated by Evan Morgan. Shanghai, 1934.

Lieh Tzu, *The Book of Lieh Tzu*, translated by A.C.Graham. London, 1962.

### مکتب بودایی

Hsuan-tsang, *Vijnaptimatratasiddhi, le siddhi de Hiuan-*

*Tsang*, translated into French by Louis de La Vallee Poussin, 2 vols. Paris, 1928-1929.

Hui-neng, *The Platform Scripture: The Basic Classic of Zen Buddhism*, translated by Wing-tsit Chan. New York, 1963.

Seng-chao, *The Book of Chao*, translated by Walter Liebenthal. Peking, 1948.

Shen-hui, "Entretiens du maitre de Dhyana Chen-houei du Ho-tso," translated into French by Jacques Gemet. *Publications de l'Ecole Francaise d'Etreme-Orient*, Vol. 51 (1949), 1-126.

**فلسفهٔ معاصر**

Briere, O., *Fifty Years of Chinese Philosophy*, 1898-1950, translated by Laurence Thompson. London, 1956.

Chan, Wing-tsit, *Chinese Philosophy*, 1949-1963: *An Annotated Bibliography of Mainland Chinese Publications*. Honolulu, Hawii, forthcoming.

Day, Clarence Burton, *The Philosophers of China, Classical and Contemporary*. New York, 1962.

# فلسفهٔ یهود

نوشتهٔ

شلومو پینز

Shlomo Pines

مجموعهٔ کتبی که عهد عتیق را تشکیل می دهند با مسائل مختلفی که در متون فلسفی مورد بحث قرار می گیرند، سر وکار مختصری دارند و شکل ادبی بعضی از این آثار، فی المثل ظاهر مناظرات موجود در کتاب *ایّوب* و نیز کتاب *جامعهٔ حضرت سلیمان* تا حدّی، به مسائلی شبیه است که در برخی نوشته های فلسفی وجود دارد. به هر حال، آن نوع برداشت از فلسفه که حکمت کتاب مقدّس را هم در بر می گیرد، جامع وفرا گیرتر است اما در ازای این جامعیت، وضوح و قطعیت را از دست می دهد. بنابراین، به نظر می رسد تا حدّی این اعتقاد موجّه باشد که ـ که غالباً هم معتقدند ـ تاریخ فلسفهٔ یهود در اسکندریه و حدوداً در آغاز تاریخ مسیحی آغاز شده؛ یعنی هنگامی که اولین تلاش قابل توجه انجام گرفت تا مفاهیم و روش های فلسفهٔ یونانی برای سازش یافتن با واقعیّاتی (یعنی تاریخ یهود آن گونه که در سنّت دینی و وحی کتاب مقدّس تفسیر شده) که از نظر فلسفی کاملاً عجیب و غیرعادی بودند، مورد استفاده قرار گیرند.

# دوران یونانی مآبی

## فیلون

تلاش برای به کارگیری مفاهیم فلسفی یونانی به نفع اعتقادات یهودی، به وسیلهٔ فیلون یهودی (حدود ۲۰ ق. م ـ ۴۰ ب. م) انجام گرفت. وی عضو برجستهٔ جامعهٔ یهودی اسکندریه بود. این جامعه، وی را در سال ۳۹ـ۴۰ زمانی که فکر می‌کرد دیگر پیر شده است، جزو نمایندگانی برگزید که آن‌ها را برای شکایت از آزار واذیت وارده بر این جامعه به حضور کالیگولا[1]، امپراتوری روم فرستاد. فیلون، عالمی که تعالیم یونانی و یهودی را با هم درآمیخت، فیلسوفی با دیدگاهی به غایت مشکل است. مشکلات عظیمی که هر پژوهشی را درباب برداشت اساسی فیلون از جهان به ستوه می‌آورد، از منشأهای مختلف بر می‌خیزد: بعضی از این مشکلات ناشی از جهل ما به نویسندگان فلسفی یونانی دوران فیلون است؛ زیرا از آن ها فقط اطلاعات دست دوم داریم. هم چنین اطلاعات

1. Caligula

ما در مورد عقاید و تفکرات یهود در دوران پس از کتاب مقدس که می توان فرض کرد دیدگاه فیلون را ـ حداقل تا حدّی و شاید به نحوی تعیین کننده ـ شکل داده باشند، ناکافی است. به هر حال، به نظر می رسد فیلون با تورات شفاهی[1] آشنایی داشته است که در زمان او و عمدتاً به وسیلهٔ «فریسی ها»ی[2] فلسطینی رشد کرد و بعدها در میشناه و دیگر آثار متعلق به نوشته های تلمودی به شکل مکتوب ثبت شد. او هم چنین از «اسن ها»[3] ـ که بسیار آن ها را تمجید کرده است آگاهی داشت. احتمالاً فیلون برخی عقاید کلامی این فرقه، دانش اخلاقی آنان و نیز نوشته های مشهور به اسم این ها را به دلیل هماهنگی با اهدافش برگزیده باشد.

به یک معنا، «هرمنوتیک» کار اصلی فیلون در طول حیات بود. از یک سو، وی مفاهیم یهودی را در قالب های فلسفیِ یونانی قرارداده و با این کار برای آن اعتبار عقلانی (و یا فرهنگی) فراهم آورد و از سوی دیگر، نشان داد که از دیدگاه یهودیّت، بسیاری از عقاید یونانی بی نقص است و آن ها را می توان با آموزه های یهودیِ خود فیلون و با معنای تمثیلیِ

1. oral law

۲. از فرقه های اصلی و مهم یهودی که تقریباً اکثریت یهود و بدنهٔ نظام روحانیت را تشکیل می دادند.

۳. یکی از فرقه های قدیمی یهودی که در فاصله قرن دوم پیش از میلاد تا حدود قرن دوم میلادی می زیستند، آن ها اهل زهد و ریاضت بوده و در انتظار مسیح موعود معمولاً در خارج از شهرها و درون غارها زندگی می کردند. برخی محققان طومارهای مشهور بحرالمیت را که در سال ۱۹۴۷ کشف گردید ودر تحقیق و بررسی عقاید و احوال یهودِ قدیم اهمیت فراوانی دارد، منسوب به ایشان می دانند. /م

متون کتاب مقدس سازگار تلقی نمود. خصوصیّت موعظه گونِ بیش تر نوشته های او، مجال کافی را برای تلاش تفسیری به وی بخشید. او به دو مرجع استناد می جُست: سنّت دینی یهود و فلسفهٔ یونانی، و این امر که او مواظب بود بر برتری اوّلی تأکید ورزد، احتمالاً بیش از یک تأکید لفظی است. فیلون در بسیاری از تأملات مذهبی خود، سنّت یهودی را ـ در شکل خاصی که او پذیرفته بود ـ چنان تفسیر و تأویل نکرده بود که گویا تکرار مَحض عقاید فلسفی است، منتها به فراخور استعداد عقلانی و محدود بیش تر مردم؛ یعنی همان کاری که اکثر ارسطوئیان قرون میانه کردند. می توان تا حدّ نسبتاً معقولی استدلال کرد که فیلون در نکات محوریِ تفکّرات خود، همانند تصوّرش از لوگوس[1]، مفاهیم فلسفی را برای زرق و برق بخشیدن به عقاید اساساً غیرفلسفی به کار برده است.

یکی از کارکردهای اصلی لوگوس از نظر فیلون، این بود که به عنوان واسطه ای بین خدای متعالِ ناشناختنی و جهان به کار رود؛ دیدگاهی که محتملاً با دیدگاه معاصران یهودی وی، در مورد «کلمهٔ (لوگوس) خداوند» ارتباطی نزدیک داشت و از آن طریق فیلون مقصودش را عملی می ساخت. این مهم است که لوگوسِ خدا، از نظر فیلون جایی است که عالم مُثُل در آن قرار دارد. فیلون هم چنین این جهان را جهانِ

---

۱. «Logos» واژه ای است یونانی و دارای معانی متعدد. در فلسفهٔ یونان باستان به مبدأ عقلانی وجود، عقل اول، عقل کل و در مسیحیت به مسیح به عنوان کلمهٔ خداوند، لوگوس اطلاق شده است. در اول انجیل یوحنا نیز این کلمه به معنای اخیر به کاررفته است که ظاهراً متأثر از فلسفهٔ یونانی و بویژه رواقی است. ر.ك:
Antony Flew, *Dictionary of Philosophy* , Logos. /م

معقول[1] نامید. مفهوم مثال در این جا به وضوح، مفهومی افلاطونی است و برداشت از آن این است که به اندیشهٔ خدا درآمده است. تعبیر مورد استفادهٔ فیلون ممکن است نشان این باشد که در زمان او فیلسوفان افلاطونی همانند افلاطونیان میانه و نوافلاطونیان می خواستند مُثُل را در ذهن خداوند جای دهند.

فیلون بهجت و جذبهٔ عرفانی را ـ که احتمالاً خود از آن تجربهٔ شخصی داشته است ـ فوق تأملات فلسفی و کلامی قرارداد: «هنگامی که ... خداوند به مثل [خورشید] نیم روز پیرامون روح می درخشد و نور ذهن [الهی]، آن را لبریز و پُر می سازد و به وسیلهٔ انواری که به تمام اطراف آن می تابد، سایه ها از آن خارج می شوند»[2].

رویکرد فیلون، شیوهٔ تفسیر او و طریقهٔ تفکر او و همین طور برخی تصورات وی و مهم تر از همه اندیشهٔ لوگوس، تأثیر قابل ملاحظه ای بر اندیشهٔ مسیحیّت اولیّه برجای نهاد، که با تأثیر [اندك] آن بر تفکر یهودی به هیچ وجه قابل مقایسه نبود. بعدها در قرون وسطی شناخت فیلون در بین یهودیان یا خیلی جزئی بود و یا در غالب موارد اصلاً وجود نداشت.

## نوشته های تلمودی

بدون تردید، اکثر یهودیان یونانی مآب به جوامع مسیحی جذب

---

1. *kosmos noetos*

2. "on Abraham", in *philo* 10 vols., translated by F. H. Eolson and...Cambridge Mass... 1929 - 1937 vol . VI, p. 63.

شدند. از سوی دیگر، آن دسته از فجایع تاریخی از قبیل: تخریب معبد بزرگ و سرکوب شورش های مختلف یهود به دست رومیان، احتمالاً موجب عقب گرد روحی یهود از تمدن مسلط یونانی ـ رومی شده است که نوعی پافشاری ایشان بر استقلال خودشان بود. علاوه بر این، در نتیجهٔ چنین فجایعی مرکز روحانی یهود به عراق منتقل شد. کشوری که بخشی از امپراتوری ایران بود و در قیاس با مناطقِ متعلق به امپراتوری روم، کم تر تحت نفوذ فرهنگ یونانی بود.

برخی نشانه ها از وجود یک معرفت فلسفی عامه پسند، و عمدتاً رواقی، ممکن است در میشناه یافته شود. میشناه همان تورات شفاهی مدوّن است که در قرن دوم از تاریخ مسیحی در فلسطین تألیف شد و در نوشته های تلمودی بعد در فلسطین و عراق، به شکل مکتوب درآمد. این نشانه ها در مجموع، نسبتاً ناچیز هستند. با وجود این، برخی محققان معتقدند تأثیر فلسفهٔ یونان بر یهود فلسطین عمیق بوده است، اما اگر بخواهیم به اختصار برگزار کنیم باید گفت این مسئله اثبات نشده است.

تأمّلات کلامی و جهان شناختی یهود، در «میدراشیم»[1] آمده است که در آن به اسم تفسیر آیات کتاب مقدّس، تفاسیر کنایی، داستان ها و اساطیر مطرح می شود و نیز در «کتاب آفرینش» (سفر یصیرا) ـ که کتابی است منسوب به ابراهیم و ترکیبی است از فرضیه ای در مورد پیدایش جهان و یک دستور زبان ـ هیچ گواه روشنی در مورد دوران کتابت این کتاب در دست نیست؛ هم قرن سوم و هم قرن ششم و یا هفتم [بر اساس تاریخ تألیف] مطرح شده است.

---

1. Midrashim

# قرون میانه

## نوشته های قرون وسطی

حیویی[1] بلخی ـ که معمولاً حَیَوی گفته می شود و ظاهراً در قرن نهم در آسیای مرکزی اسلامی زیسته است ـ گویا نمایندهٔ یهودیِ یک تفکر آزاد بوده که در اسلام نیز معروف است. او فردی بوده که تحت تأثیر ثنویت، خدای کتاب مقدّس را نقد کرده است؛ خدایی که با توجّه به گستردگیِ شرّ، و قدرت مطلق او، نمی تواند عادل باشد. به نظر می رسد بلخی، حامیِ مانویّت ـ که در آن زمان خبرگانی داشته است ـ و یا حداقل مظنون به این ارتداد باشد؛ این نسبت ممکن است از یک قطعهٔ به جامانده از اثری جدلی از سعدیا[2] در قرن دهم علیه او نشأت گرفته باشد. بنا به نوشته سعدیا، «پروردگار» بلخی، پروردگاری است که می توان آن را خورد، نوشید، سوزاند و با آن ممزوج شد (v54. of Sa'adia

1. Hayuye

۲. سعدیا بن یوسف، متفکّر یهودی قرن دهم میلادی است. (توضیح بیش تر شرح حال و عقاید وی در صفحه های آتی خواهد آمد). /م

Refutatun). توصیفی که متناسب با انسانِ نخستینِ اسطوره های مانوی و ویژگی های مربوط به آن است.

در قرون نهم و دهم، پس از یک وقفهٔ بسیار طولانی، فلسفه و ایدئولوژی نظام مند از نو در میان یهود ظهور کرد، پدیده ای که علامت دست یابی آن ها به تمدن اسلامی بود. بدون تردید رابطه ای بین تولد جدید فلسفه و الهیات با گرایش های اجتماعی آن دوره وجود داشت که موجب پیدایش سرمایه گذاران یهود ـ برخی از آن ها مشوّق تعلیم بودند که عملاً، و شاید نه به لحاظ نظری، از اعضای طبقهٔ حاکمهٔ حکومت اسلامی بودند ـ و اطبای یهودی شد که در شرایط مساوی با اندیشمندان مسلمان و مسیحی، همکاری می نمودند. پیشرفت اسلام در قرون نهم و دهم نشان داد که دانش فلسفی و علمیِ یونانی می تواند حداقل تا حدی، از پیوندهای شرك آمیز آن منفک شود و می تواند به زبان و فرهنگ دیگر تغییر یابد. این امر هم چنین نشان می داد ـ و بسیاری از متفکّران یهودی این درس را آموختند ـ فرهنگی که علم و فلسفه و یا کلام از اجزای حیاتی و ضروری آن است، می تواند بر دینی توحیدی و پیامبرانه مبتنی باشد که در همهٔ مبانی مربوط شباهتی تنگاتنگ با یهودیّت دارد. این سؤال که آیا فلسفه با شریعت هماهنگ است یا خیر (که جوابش گاهی منفی است) دل مشغولی اصلی مشهورترین متفکران یهودی قرون وسطی بود.

تقریباً از قرن نهم تا سیزدهم، اندیشهٔ فلسفی و کلامی یهود در تکامل فلسفه و الهیّات اسلامی مشارکت جُست و فقط در یک جهتِ محدود، استمرار [و استقلال] خویش را نشان داد. فیلسوفان یهودی هیچ ترجیح خاصی را برای متون فلسفی نوشته شده به قلم نویسندگان یهود نسبت به

آثار مسلمانان نشان ندادند و در بسیاری موارد آثار مهم متفکران یهودی، پاسخ و یا بازتابی به عقاید اسلام غیریهودی شان بود. زبان عربی، زبان اصلی نوشتارهای فلسفی وعلمی یهود بود.

در دانشگاه های دینی اسلامی تدریس منظم فلسفه ناچیز بود (اگر چه برخی، نوعِ خاصی از علم کلام را که مورد تأیید حکومت بود تدریس می کردند). اما در مدارس یهودی اصلاً خبری از فلسفه نبود. به نظر می رسد که بسیاری از فیلسوفان یهودی زندگی خود و یا بخشی از آن را با فعالیّت طبی می گذراندند، این امر گاهی در اندیشهٔ ایشان نیز تأثیر می گذارد. تعدادی نیز (که در بین آن ها چند طبیب بودند) معلّم و مرجع قانون دینی بودند و در مسائل اجتماعی فعالیت داشتند.

عراق مرکز بسیار مهمّ تفکّر یهود در قرون نهم و دهم بود که در میان اندیشوران آن تعدادی یهودی نیز به چشم می خوردند که در فلسفهٔ یونانی غوطه‌ور بودند. ولی فعال ترین و با نفوذترین متفکران یهودی این دوره تا حدّ زیادی گرایشی بسیار متفاوت از خود نشان دادند؛ گرایش به کلام معتزلی. کلام (لفظاً، یعنی سخن) تعبیری است عربی که در واژگان اسلامی و یهودی هر دو به کار می رود و عنوان مکاتب الهیّاتیِ متعددی است که ظاهراً مخالف فلسفهٔ یونانی و به خصوص فلسفهٔ ارسطویی بودند. ارسطوئیان ـ چه مسلمان و چه یهودی ـ به علمای کلام (معروف به متکلّمان) با تحقیر خاصی می نگریستند و آن ها را توجیه گرِ صرف، پاسداران[1] دین و بی علاقه به حقیقت می دانستند. آن ها در این جا با

1. watch - dogs

رقبای خود منصف نبودند.

سعدیا: مکتب معتزلی که در قرن هشتم شکل گرفت، به نظر می رسد که در برخی ادوار نمایندگانی داشته است که با یک انگیزه نظریِ اصیل به حرکت در می آمده اند. الهیّات این مکتب که در مجادلات با زرتشتیان، مانویان و مسیحیان، شکل گرفت، مدعی آن بود که متکی بر عقل است. سعدیا بن یوسف (۸۸۲ـ ۹۴۲) اعتقاد به عقل و همین طور بیش تر اصول کلام معتزلی را اقتباس کرد. او ترجمه ای عربی از کُتب عهد عتیق فراهم ساخت که با تفسیر همراه بود. هم چنین تعدادی رسالهٔ حقوقی و جدلی تألیف کرد.

اثر عمدهٔ سعدیا در کلام که عنوان عربی آن «کتاب الامانات و الاعتقادات» است و می توان آن را «کتاب عقاید و مسالک» نام نهاد، در حدّ قابل توجهی از رساله های مشابه معتزلی و دیدگاه آنان در طبقه بندی موضوعات کلامی ـ که به عنوان «پنج اصل»، مشهور است ـ الگو گرفته است. سعدیا همانند بسیاری از نویسندگان معتزلی، کتاب خود را با یک فهرست و نظریه ای در باب منابع مختلف شناخت، آغاز می کند. قابل ذکر است که هواداران یهودی و مسلمان کلام در نگارش رساله های کلامی منظم خود، از این شیوه، نه بر اساس رویهٔ فلسفی یونان، بلکه طبق عادت موجود در نوشته های فلسفی هندی، تقلید کردند. هندی ها نیز نوشتارهای فلسفی خود را با طرح نظریه ای در مورد منابع شناخت (پرمانا[1]) آغاز می کردند. ارغنون و شرح رشته های منطقیِ منشعب ازآن

1. pramãnãh

ـ که در مجموعه *آثار ارسطو*[1] و در رساله های ارسطوئیان میانه، قبل از نوشته های مربوط به علوم طبیعی و مابعدالطبیعه قرار می گرفتند ـ با این تحلیل های مربوط به منابع شناخت، بسیار متفاوت است.

شناخت: سعدیا چهار منبع شناخت را تفکیک کرد: ۱ـ حواس پنج گانه؛ ۲ـ عقل؛ ۳ـ استنتاجات ضروری؛ ۴ـ اطلاعات موثقی که اشخاص قابل اعتماد ارائه می دهند. در مورد منبع اول، او از تردیدهایی که شکاکان در مورد صحّت داده های حسّی ابراز کرده بودند آگاه بود، اما آن ها را رد کرد. او معتقد بود که به عنوان یک قاعده، شخصی که نقص عضو نداشته و سالم باشد، می تواند به حواس خود اعتماد کند. موارد استثنایی، از آن اهمیتی که «شکاکان» برای آن قائلند برخوردار نیستند. سعدیا، عقل را اول و پیش از همه به معنای ادراك ما تقدّم و بی واسطه معنا می کند. در کتاب «الامانات والاعتقادات»، عقل با داشتن شناخت های اخلاقی بی واسطه، توصیف شده است؛ یعنی طوری که خیر و شرّ را تشخیص می دهد. با وجود این، سعدیا در شرحی بر کتاب «امثال سلیمان»، شناخت حقایق سادهٔ ریاضی را نیز به عقل نسبت داده است. سومین منبع شناخت مربوط به استنتاجاتی است که اگر بتوان با مثال هایی که سعدیا آن را به کار برده است در مورد آن ها قضاوت کرد، از این قبیل است: «اگر دود وجود دارد، آتش وجود دارد.» این استنباط ها بر داده هایی مبتنی است که به وسیلهٔ دو منبعِ اول شناخت، فراهم آمده اند. مقصود از منبع چهارم این است که به تعالیم کتاب مقدّس و

---

1. *Corpus Aristotelicum*

سنّت دینی اعتبار ببخشد. باید اعتقاد داشت که تعالیم کتاب مقدس، حقیقت است؛ زیرا کسانی که آن ها را ارائه کرده اند معتبراند. یکی از مهم ترین اهداف این کتاب این بود که نشان دهد شناخت و معرفتی که به وسیلهٔ منبع چهارم حاصل می شود با معارفی که با سه منبع دیگر به دست آمده منطبق است؛ به تعبیر دیگر، می خواهد نشان دهد که دین و عقل با هم هماهنگ اند.

«عقلِ» سعدیا ـ که به عنوان دومین منبع شناخت در نظر گرفته شده ـ کارکردی کاملاً متفاوت از کارکرد عقل ارسطوییان میانه دارد؛ آن ها حتّی کلی ترین قواعد اخلاقی را معرفت هایَ ماتقدّم تلقی نمی کردند. طبق نظر آن ها این قواعد به موجب یک اجماع عام به عنوان حقیقت پذیرفته شده اند و به همین دلیل، اعتبار آن ها بر خلاف حقایق عقلانی ماتقدّم، ممکن است مورد تردید واقع شود.

سعدیا در بحث از منبع سوّم، به نظر ارسطویی در مورد قیاس مراجعه نمی کند؛ اما این ممکن است به دلیل ناآگاهی او باشد؛ آن مقدار دانشی که وی از تفکر یونانی در اختیار داشت عمدتاً با اصلاحاتی برگرفته از خلاصه هایی است که گردآورندگان و شارحان افکار فلاسفهٔ یونانی فراهم آورده بودند که به عربی ترجمه شده و یا نویسندگان عرب آن را اقتباس کرده اند. با این وصف، برخلاف معتزلی ها و قرایی ها[۱] ـ که به

---

۱. «قرایی ها» یا «قاریون»، یکی از فِرَق یهودی هستند که در قرن هشتم میلادی به وسیلهٔ آنان ابن داود بغدادی به وجود آمد و منکر تلمود و تفاسیر علمای یهود بوده و فقط بر نصّ تورات تکیه می کردند. (ر.ك. ریچارد بوش و دیگر نویسندگان، جهان مذهبی، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، ج ۲، ص ۶۵۲. /م)

جزء لایتجزی معتقد بودند ـ سعدیا عقایدی را اتخاذ کرد که به دیدگاه های طبیعی ارسطو شبیه بود. با وجود این، ایدهٔ نظم ازلی در طبیعت به کار او نمی‌آمد. این موضع لزوماً کل اعتبار نظریهٔ اجناس و انواع را ـ که دغدغهٔ اصلی قیاس ارسطویی است ـ انکار نمی کند، بلکه البته می خواهد ارتباط این نظریه را با جهانِ واقعاً موجود، محدود و یا در برخی موارد نفی نماید.

**الهیّات:** سعدیا فقط ازلیّت جهان را انکار نکرد، بلکه هم صدا با حامیان کم تر التقاطیِ کلامِ معتزلی، عقیده داشت که اثبات حدوث [زمان مند بودن] جهان باید مقدّم باشد و راه را برای اثبات وجود خداوند خالق هموار سازد. از چهار استدلالی که سعدیا در تأیید حدوث مطرح کرده است، استدلال آخر قابل توجه تر از همه است. عدم امکان این فرض که زمان گذشته (تمامی زمانی که تا حال حاضر سپری شده است) نامحدود بوده است، خلقت در زمان را نتیجه می دهد؛ زیرا نامحدود بودن آن مانع به نهایت رسیدنَ آن می شد [و در نتیجه] زمان حال هیچ گاه فرا نمی رسید.

با فرض این حقیقت مبرهن، که جهان دارای آغازی زمانی است، می توان اثبات کرد که فقط از طریق فعل یک خالق می توانسته است به وجود آید. هم چنین می توان اثبات کرد که فقط یک خالق می تواند وجود داشته باشد، یگانگی خداوند به این معنا است که او جسم نیست. هم چنین برطبق تصوّر مقتبس از معتزلی ها، خدا هیچ صفت اضافه بر ذات ندارد. این مسئله هم چنین سه صفت حیات، قدرت و علم را که سعدیا به عنوانِ صفات متعلق به خالق ـ شاید تا حدّی به نحو ناسازگار ـ

برگزید، شامل می شود.

عدالت و اختیار: الهیات سعدیا همانند معتزلی ها مبتنی بر دو اصل یگانگی خداوند و اصلِ عدالت است که تنسیق آن در اسلام احتمالاً متأثر از حملات ثنوی ها بوده است؛ همانند ثنویت حیویی ـ بلخی (نک: ابتدای مقاله.)، که معتقد بود با توجه به موجودیّت شرّ، یک خدای قادر مطلق نمی تواند عادل محسوب شود.

اصل عدالت این دیدگاه را ـ که در اسلام شایع است و در یهودیت نیز وجود دارد ـ مورد چالش قرار می دهد که می گوید: تبیین این که چه چیز عدل و یا خیر است انحصاراً به ارادهٔ خداوند بستگی دارد؛ اراده ای که هیچ کدام از معیارهای اخلاقی را ـ که در میان انسان ها یافت می شود ـ نمی توان در مورد آن اعمال کرد. بر اساس این دیدگاه یک وحی از طرف خدا می تواند عملی را که اکنون عموماً شرّ تلقی می شود، به عمل خیر تبدیل کند. در برابر این نوع تفکّر، سعدیا و معتزلی ها معتقد بودند که خوب و عادل بودن و یا شرّ و غیر عادل بودن، از خصوصیات ذاتی اعمال انسانی است و نمی تواند با فرمان خداوند تغییر کند. مفاهیم عدالت و خیر ـ آن گونه که انسان آن ها را درك می کند ـ برای خود خداوند نیز الزام آورند. به تعبیر یکی از اندیشوران بعدی، یعنی لایب نیتس خداوند فقط می تواند «تا آن جایی که خوب می نماید» عمل کند. مطابق نظر سعدیا چون انسان یک شناخت پیشینی از خیر و شرّ و عدل و ظلم دارد، این واقعیت که قضاوت های اخلاقیِ انسان در مورد خداوند معتبر است به این معنا است که شناخت های اخلاقیِ انسان نیز همان شناخت های الوهی هستند.

این دیدگاه از نظر کسانی چون سعدیا که معتقدند انسان برای نیکی پاداش و برای بدی کیفر می بیند، نمی تواند با جبرگرایی جزمی منطبق باشد. این مخالف عدالت خداوند است که انسان ها را برای چیزی که نمی توانند دخالتی در انجام آن داشته باشند عقاب کند و یا پاداش دهد. بنابراین، انسان باید فاعل مختار باشد. معتزلی ها به دلیل مشارکت با سعدیا در این عقیده، به عنوان ثنوی های [امت] اسلام متهم شدند، زیرا به دلیل این موضع نمی توانستند خداوند را فاعل یگانه[1] در نظر بگیرند. در یهودیت عقیدهٔ آزادی اراده و عمل انسان پیشینهٔ آبرومندی دارد و به نظر نمی رسد که موضع سعدیا در این مسئله، مخالفتی را برانگیخته باشد.

راه حل سادهٔ سعدیا برای آشتی دادن اختیار با علم پیشین خداوند، ظاهراً با راه حل های دینی و سنّتی مطابق است. خداوند به همهٔ افعالی که انسان در آینده انجام خواهد داد علم قبلی دارد، اما این آگاهی قبلی، تزاحمی با آزادی انسان، که او را قادر می سازد هر کاری را ـ چه خیر و چه شرّ ـ که مایل است انجام دهد، ندارد.

شریعت: وظیفهٔ شریعت این است که انسان را به تحقق اعمال نیک وادار سازد و از کارهای بد باز دارد. از آن جا که سعدیا معتقد بود انسان آگاهی پیشینی به خیر و شر دارد و این آگاهی با اصولی که زیربنای مهم ترین بخش های شریعت وحیانی[2] هستند، هم آهنگ است، مجبور شد این سؤال را طرح کند که چرا این شریعت به خود انسان محول نشده

---

1. sole Doer

2. revealed law

است؟ با وجود این، او توانست خاطر نشان سازد در عین حال که عقل انسانی تصدیق می کند برخی افعال ـ فی المثل قتل و یا دزدی ـ شرّ هستند، اما نمی تواند بنفسه بهترین تعریف ممکن را در این مورد ارائه دهد که چه چیزی تجاوزی خاص را تشکیل می دهد و همین طور اگر هیچ راهنمای دیگری غیر از تفکرات خود نداشته باشد نمی تواند جزایی را که با جرمی متناسب است معین کند. در هر دو موضع، دستورهای شرع بهترین پاسخ ممکن را ارائه کرده اند.

سعدیا احکام شریعت را ـ که مطابق با اوامر عقل انسانی است ـ احکام «عقلانی» یا «عقلی» نامید؛ برطبق نظر او، این احکام شامل وظیفهٔ شکرگزاری از خالق به دلیل نعماتی است که به انسان ارزانی داشته است. سعدیا تصدیق کرد تعداد قابل ملاحظه ای از احکام ـ و فی المثل آن هایی که به مسئلهٔ ممنوعیت کار در روز شنبه مربوط است ـ به این دسته تعلق ندارند. با وجود این، او معتقد بود که وجوب تبعیت از آن ها را می توان از این حکم «عقلی» به دست آورد که انسان را مکلّف می سازد سپاسگزار خداوند باشد، چون این سپاسگزاری مستلزم تبعیت از دستورهای او است.

قرایی ها: اتخاذ الهیات «عقلانی» معتزله از جانب سعدیا، بخشی از فعالیت همه جانبهٔ او برای تثبیت یهودیت خاخامی بود که مورد حملهٔ قرایی ها قرار گرفته بود. این فرقهٔ یهودی ـ که به وسیله عانان ابن داود در قرن هشتم بنیان گذاری شد و به نظر می رسد ارتباط و یا شباهت هایی با فِرَق یهودی سابق متعلق به دوران معبد دوّم داشته است ـ مرجعیّت تورات شفاهی، یعنی مرجعیت میشناه و تلمود را انکار کرد. در قرن دهم و پس

از آن، قرایی ها کتاب مقدس و عقل انسانی به معنای معتزلی آن را به عنوان راهنمای خود پذیرفتند. آزادی آشکار آن ها از هر نوع تقیّد به سنّت دینی یهود پس از کتاب مقدس، به وضوح، رویکردی «عقلانی» را به عقاید کلامی تسهیل کرد. این روی کرد، نویسندگان قرایی را سوق داد تا رقبای خود، یعنی یهودیان خاخامی را به دلیل عقاید انسان وار انگارانه ـ که لااقل تا حدودی بر متون دورهٔ تلمودی مبتنی است ـ مورد انتقاد قرار دهند. سعدیا در تدوین الهیات خود نیاز به ردّ این نقد روشنفکرانه را در مدّ نظر داشت.

قرایی ها خودشان، کلام معتزله از جمله اعتقاد به جزء لایتجزای آن را یک سره پذیرفتند. اعتقاد به جزء لایتجزای متکلمان قرایی به آن چه از نظریهٔ ذیمقراطیس و اپیکور معروف است، فقط شباهت اندکی دارد، هر چند که فرضیهٔ اپیکور در مورد *minima* (کوچکترین مقادیر ممکن) ـ که ما از آن بی اطلاع هستیم ـ شباهتی به نکته ای مهم در اعتقادات اسلامی و یهودی دارد. ظاهراً این عقاید به نوعی اتمیزم ریاضی یونان ـ که ما در مورد آن اطلاعات ناچیزی داریم ـ شباهت هایی داشت. این نظریه را شاید بتوان از نظریات فیثاغوریان و گزنوکراتس[1] به دست آورد. علاوه بر اینها ـ و این نکته مهمی است ـ اتمیزم معتزله و قرایی ها در نقاط مهم، یادآور نظریات اتمیستی هندی مربوط به بودایی گری و مکتب نیایه ـ وایشیشیکه، است [که در این جا وجود] ارتباطی تاریخی، کاملاً غیر ممکن نیست.

---

1. Xenocrates

اتمیست های معتزلی، که قرایی ها از ایشان دنباله روی کردند، معتقد بودند که همهٔ اشیای موجود، از بخش هایی مجزا تشکیل شده اند. این امر نه تنها در مورد اجسام بلکه در مورد مکان، زمان، حرکت و هم چنین در مورد «اعراض» ـ یعنی کیفیّات ـ نیز صادق است که اتمیست های اسلامی و یهودی آن ها را منضمّ به اتم های جسمانی لحاظ می کردند (و نه محکوم آن ها آن طور که اتمیست های یونانی عقیده داشتند) یک لحظهٔ زمان و یا یک واحد حرکت، لحظه و یا واحد قبلی را ادامه نمی دهند. تمامی جریانات مشهود، منفصل هستند و هیچ ارتباط علّی بین واحدهای تغیّر پیاپی آنها وجود ندارد. این واقعیت که پنبه ای که در آتش افتاده است عموماً می سوزد، به این معنا نیست که آتش علّت سوختن است بلکه می توان آن را به عنوان یک «عادت» تفسیر کرد که دال بر این است که این توالی میان چیزهایی که غالباً از روی اشتباه، علت و معلول دانسته می شوند، از ضرورت برخوردار نیست ـ اراده آزاد خداوند که به قوانین ناموجود طبیعت مقید نیست، تنها علّت همه اموری است که اتفاق می افتند، به استثنای یک دسته از امور. افعال انسان علت هایی هستند که معلول ها را به وجود می آورند ـ فی المثل فردی که سنگی را به سوی دیگری پرتاب می کند و سپس آن فرد کشته می شود مستقیماً مسبب آن قتل است. این اصل عدالت بود که عدم وفاق و ناسازگاری [در کلام] متکلمان را ایجاب می کرد؛ زیرا ناعادلانه است که فردی را به دلیل مرگی که نه معلول عمل او بلکه معلول عمل خداوند است، جزا دهند. ملاحظات اخلاقی ـ ونه ملاحظات عینی ـ این اعتراف از سر ناچاری به وجود علیت در برخی موارد دقیقاً معین و محدود را ایجاب کرده بود.

می‌توان اضافه کرد که ظاهراً انکار وجود یک توالی ضروری میان وقایع، از طرف علم کلام به دلیل مخالفت هایی که برانگیخت اعتقاد راسخ ارسطوگرایان مسلمان و یهودی را به وجود و تغییرناپذیری چنین نظمی تقویت کرد.

اسرائیلی[1]: در قرون نهم و دهم خارج از عراق و در مصر و مغرب، یهودیان مطالعات فلسفی را دنبال کردند. شخصیت برجستهٔ این دوره اسحاق بن سلیمان اسرائیلی بود که در آغاز نیمهٔ دوّم قرن دهم درگذشت و اگر سخن شرح حال نویسان را بپذیریم، به هنگام مرگ بیش از صد سال داشت. اسرائیلی پزشک مشهوری بود که مروّج نوعی فلسفه بود که نیازهای ارسطوییان سختگیر دورهٔ بعد را برآورده نمی کرد، ابن میمون با گفتن این که «او فقط یک پزشک بود» فیلسوف بودن او را انکار کرد. او در آثار فلسفی خود از قبیل «کتاب عناصر» و «کتاب پنج جوهر» به طور گسترده از ابویوسف یعقوب کندی مسلمان ـ که فلسفه یونان را به شکلی همه فهم مطرح می نمود ـ استفاده می کرد و هم چنین به احتمال زیاد از یک متن ارسطویی مجعول ـ که از دست رفته است ـ سود می جست. شکل خاص آموزهٔ نو افلاطونی که ظاهراً در این متن عرضه شده بود مستقیم و غیرمستقیم تأثیر قابل ملاحظه ای در فلسفهٔ یهودی قرون میانه، برجای گذاشت.

بر اساس نظر اسرائیلی، خداوند از طریق اراده و قدرتش خلق می کند. این ارجاع به دو جنبهٔ الوهیت (اراده و قدرت)، با برخی از

---

1. Israeli

عبارات فلوطین و متن های عربی که در حد قابل ملاحظه ای از فلوطین اقتباس شده است، قابل مقایسه است. به علاوه می توان یادآور شد که در برخی از متون مسیحی، قدرت و اراده به عنوان صفات خداوند، برگزیده و ذکر شده اند[۱]. دو چیزی که نخست آفریده شد، یکی صورت بود که با عقل یکی گرفته شده و دیگری مادّه است که به جنس الاجناس معروف بوده و اساس همهٔ اشیاست؛ یعنی نه تنها اساس اجسام است آن طور که ارسطوییان عقیده دارند بلکه اساس جواهر غیرمادی است. به نظر می رسد این تصوّر از مادّه از نوافلاطونیان یونان؛ یعنی فلوطین و به خصوص از پروکلس گرفته شده باشد. از نظر پروکلس، کلیّت، یکی از معیارهای اصلی است که تقدم وجودی یک شیء را تعیین می کند ـ بدیهی است که مادّه به دلیل نامتعین بودنش از درجهٔ بالایی از کلیّت برخوردار است و در نتیجه در بین سایر اشیا به داشتن تقدم وجودی شاخص است. بر طبق نظر نوافلاطونیان که به نظر می رسد اسرائیلی این رأی را اتّخاذ کرده بود، ترکیب مادّه و صورت، عقل را به وجود می آورد. نوری که از عقل ساطع می شود نفس ناطقه را به وجود می آورد. نفس حیوانی افاضه ای از نفس ناطقه است که به نوبهٔ خود، نفسِ نباتی را به وجود می آورد.

تا آن جا که به فلسفهٔ یهودی مربوط است به نظر می رسد عقیدهٔ اسرائیلی در مورد نبوت، قدیمی ترین نظریه ای است که نبوّت را به تأثیر

---

۱. در این جا نویسنده برای نمونه به چند منبع ارجاع می دهد که چون هیچ کدام ترجمه نشده است از ذکر آن خودداری می شود. /م

عقل بر قوهٔ خیال، نسبت می دهد. بر طبق نظر اسرائیلی، این قوّه، صور روحانی را که واسطهٔ بین جسمانیّت و روحانیّت هستند، از عقل دریافت می کند. این توجیه، مستلزم این است که این صور «که پیامبران خود را با آن مسلّح کرده اند» نازل تر از شناخت های عقلانی محض باشند.

ابن جبرول: طرح خلقت و افاضه که طبق نظر اسحاق اسرائیلی و منبع و یا منابع نوافلاطونی وی مطرح شد، اساساً مورد قبول سلیمان ابن جبرول، شاعر عبری معروف متعلق به قرن یازدهم، که ظاهراً قدیمی ترین فیلسوف یهودی اسپانیا بوده است، قرار گرفت. کار فلسفی عمدهٔ ابن جبرول، *ینبوع الحیاة* (*سرچشمه حیات*) است که به زبان عربی نوشته شده و نسخهٔ کاملش فقط در یک ترجمهٔ لاتینی قرن دوازدهم از این کتاب به اسم *Fons Vitae*، محفوظ مانده است.

کتاب فوق هیچ اشاره ای به یهودیت و عقاید خاص یهود ندارد، بلکه محاوره ای است خالی از طعن بین مرید و مرشدی که به او معرفت فلسفی حقیقی می آموزد. این کتاب در قرون وسطی به دلیل اطناب مورد انتقاد قرار گرفت. هم چنین این کتاب پر از تناقض است. با وجود این، از تأثیری شگرف برخوردار است. کم اند متون دورهٔ میانه که این چنین مؤثر، این برداشت نوافلاطونی را منتقل کرده باشند که سطوح متعددی از هستی وجود دارد که برحسب تقدّم وجودی شان تفاوت دارند و آن هایی که فرعی و فروتر هستند به نحوی محسوس، انعکاسی هستند از آن هایی که مقدّم و برتر هستند.

یکی از مفاهیم اساسی فلسفهٔ ابن جبرول مربوط به ارادهٔ خداوند است که به نظر می رسد هم بخشی از ذات الهی است و هم جدای از آن.

اراده ذاتاً نامحدود و در مقام فعل محدود است. این صفت این گونه وصف می شود که بر همهٔ اشیای موجود حاکم است و واسطه ای است بین ذات الهی و مادّه و صورت. اراده یکی از جمله عناوین سنّتی است که در نحله های کلامی مختلف و عمدتاً نحله های سلبی، به موجودی اطلاق می شود که واسطهٔ بین الوهیت متعالی و جهان است و یا مطابق نظر دیگری که لزوماً معارض با اولی نیست به جنبه ای از الوهیت که درگیر خلقت است، اطلاق می شود. بر طبق گزاره ای در «ینبوع الحیاة» ماده از ذات الهی نشأت می گیرد، در حالی که صورت، از ارادهٔ الهی پدید می آید. این نشان می دهد که تفاوت بین مادّه و صورت در الوهیت [نیز] قرینه دارد و هم چنین نشان می دهد که مادّهٔ کلی بر صورت کلّی مقدّم است. ظاهراً برخی از عبارات ابن جبرول حاوی تصوّر اخیر است؛ اما عبارات دیگر ظاهراً تقدّم صورت کلی را مطرح می سازند. ظاهراً این تعارض آشکار از دو رویکرد متعارض ناشی می شود: رویکرد ارسطویی که فرض را بر این می گذارد که صورت (فعلیت شیء) مقدّم بر مادّه (که فی نفسه فقط بالقوه وجود دارد) است؛ و رویکرد نو افلاطونی که حداقل در یکی از تقریرهایش همواره مدعی تقدّم مادّه است؛ ماده ای که برای عدم تعینّش می توان معتقد بود که طبیعتی کلی تر و شامل تر از صورت دارد.

صورت و مادّه ـ چه کلّی باشند و چه جزئی ـ فقط به صورت ترکیب با یکدیگر وجود دارند. غیر از خداوند تمامی اشیا از طریق اتحاد این دو حاصل می شوند و عقل نیز همانند جواهر مادّی به همین نحو است. در واقع، عقل اوّلین موجودی است که ماده و صورت کلّی در آن با هم

ترکیب می شوند. به تعبیر دیگر، ابن جبرول ـ مثل اسرائیلی ـ فکر می کرد عقل آن گونه که پیروان پر و پا قرص ارسطو می اندیشند یک جوهر بسیط نیست. در دیدگاه او وحدت عقل از یک ثنویّت ناشی می شود. عقل همهٔ اشیا را شامل می شود و در بر می گیرد. این از طریق درک سطوح مختلف وجود و از طریق وصول به معرفت به جهان عقل و شناخت مافوق آن ـ ارادهٔ الهی و عالم الوهیت ـ است که انسان می تواند «از مرگ بگریزد»، و به «سرچشمهٔ حیات» نایل شود.

ظاهراً در قرن دوازدهم نظام ابن جبرول در میان روشنفکران یهودی که در اسپانیا می زیستند تا حدی مورد اقبال واقع شده است. از این رو، یوسف ابن صدیق (متوفای ۱۱۴۹) و موسی بن عذرا (حدود۱۰۹۲ـ۱۱۶۷) حداقل تا حدّی مریدان او بودند. ابن صدیق نویسندهٔ کتاب «عالم صغیر» بود که به عربی نوشته شد، ولی فقط ترجمهٔ عبری آن موجود است و به مقایسه بین انسان و عالم صغیر می پردازد. با وجود این، ابراهیم ابن داود (صفحات آینده را ملاحظه کنید) ابن جبرول را به تفصیل مورد انتقاد قرار داد و استدلال ضعیف و تصوّر نادرست او از مادّه (یعنی تصویر غیر ارسطویی وی) را محکوم نمود.

هَلِوی: یهودا هَلِوی[1] (۱۰۷۵ـ ۱۱۴۱) که او نیز اهل اسپانیا و همانند ابن جبرول شاعری عبری بود که از این افتخار برخوردار است که قدیمی ترین و برجسته ترین متفکّر یهودی دورهٔ میانه می باشد که کلام و یا فلسفهٔ او (خودش تعبیر دومی را انکار می کند) با یهودیت برخوردی گذرا

1. Judah Halevi

و سرسری ندارد، امری که اگر بخواهیم تنها به دو مورد آن اشاره کنیم تا حد زیادی در مورد سعدیا و قرایی ها صادق است، بلکه کلام وی از سراگاهی و به صورت مستمّر بر استدلال هایی مبتنی است که از تاریخ یهود اخذ شده است. دیدگاه های او در یک محاورهٔ عربی عرضه شده که ترجمهٔ عنوان کامل آن چنین است: «کتاب دلیل و برهان در حمایت از دین منفور»[1]. مطابق یک رسم ـ که یکی از نامه های هَلوی تا حدی این رسم را تأیید می کند ـ به این اثر معمولاً به عنوان خَزَری[2] که نام عبری «شاه خزر»ها یکی از دو قهرمان این گفت و گو است، اشاره می شود.

هلوی با تکیه بر این واقعیت تاریخی که خزرها یهودی شدند، چنین نقل می کند که شاه خزرها که مردی دیندار بود و به هیچ کدام از ادیان توحیدی بزرگ وابسته نبود، در رؤیا فرشته ای را مشاهده کرد که به او گفت: «نیّات تو مورد رضایت خالق است، اما اعمال تو نه.» شاه در جست وجوی راه صحیحی برای کسب رضایت خداوند، با یک فیلسوف، یک مسیحی و یک مسلمان مشورت کرد و سرانجام پس از تردید به نمایندهٔ مردمی که به دلیل بد اقبالی تاریخی تحقیر شده بودند؛ یعنی با یک دانشور یهودی مشورت کرد و به دست او به یهودیت گروید.

بر اساس اعتقاد دینی و فلسفی، کلمات آن فرشته را که در رؤیا شنیده شد، می توان نوعی (نازل تر از) وحی تلقی کرد. این عنصر از

---

1. The Book of Proof and Demonstration in Aid of the Despised Religion

2. Kuzari

داستان، به هلوی این امکان را داد که بگوید این عملِ خود جوشِ عقل نیست که انسان را وا می دارد تا جست وجوی دین حقیقی را متکفل شود؛ زیرا این یکی محتاج موهبت نبوت و یا حداقل اندکی استعداد پیامبرانه (و یا معرفت به وحی های گذشته) است.

استدلال فیلسوفی که شاه آن را به مشاوره خوانده بود، این نکته را می فهماند. این مقاله از بخش های برجستهٔ نوشتار است؛ زیرا تفاوت اصلی ـ که فیلسوفان میانه سعی می کردند با پُرگویی و سخنان دو پهلو آن را نادیده بگیرند ـ بین خدای ارسطویی ـ که کلاً بی اطلاع و در نتیجه بی اعتنای به افراد انسان است ـ و خدای ادیان را آشکار می سازد.

در چهارچوب آموزهٔ فلسفی، سخنان فرشته کاملاً بی معنا است. نه تنها خدای فیلسوفان که عقلِ محض است، اهتمامی به افعال انسان ندارد، بلکه این فعالیت های فرهنگی که فرشته آشکارا به آن اشاره دارد و هم جسم و هم روح را شامل می شود، از دیدگاه فلسفی نمی تواند انسان را در تحقق غرض اعلای فیلسوفان ـ که نیل به وحدت با عقل فعّال است ـ یاری رساند و یا مانع شود. فرض را بر این گذاشته بودند که چنین وحدتی معرفت به تمامی معقولات را فراهم می آورد. بدین نحو گمان این بود که هدف اعلای انسان، ماهیت عقلانی صرف دارد.

در نقطهٔ مقابل ایمانِ فیلسوف، دین عالم یهودی هلوی، مبتنی بر این واقعیت است که خداوند می تواند رابطه ای نزدیک و مستقیم با انسان داشته باشد، انسانی که بهره وری اش از عقل، در درجهٔ اول لحاظ نمی شود. این فرض که خداوند می تواند با مخلوقی رابطه داشته باشد که از مواد نفرت آوری که در ساخت بدن انسان به کار رفته، ساخته شده

است، از نظر پادشاه شرم‌آور است و مانع آن می‌شود که او عقیدهٔ مربوط به نبوت را ـ که فرزانهٔ مسلمان مطرح می‌سازد ـ بپذیرد (درست همان گونه که ماهیت خارق العاده جزمیّات مسیح شناسانه[1] مانع می‌شود که او مسیحیت را بپذیرد). می‌توان این نکته را متذکّر شد که تعارض در این نکته بین شاه و فیلسوف از یک سو و بین یهودی و مسلمان از سوی دیگر منعکس کنندهٔ یکی از نکات اصلی مناقشه بین نویسندگان مشرك و آبای کلیسا (و برخی گنوسی‌ها در قرن اول تاریخ مسیحی) است. نقطهٔ اختلاف این بود که آیا انسان از نوع برتر و یا بنا بر عقیدهٔ بسیاری از مشرکان، ارواح و یا نفوسی که بر اجرام آسمانی حکم می‌رانند، واسطه‌هایی شایسته میان خدا، بشر و معلمان علم و هنر هستند؟ انعکاسی از این مناقشه، در ادبیات عرب دیده می‌شود و هلوی در پرورش دیدگاه خود احتمالاً تا حدّی منبع غیریهودی قدیمی‌تری را اتخاذ کرده است و در عین حال به استفادهٔ گسترده از سنت یهودی پرداخته است.

موضع او چنین است که این نه تأمّل در جهان، بلکه تأمّل در تاریخ یهود است که معرفت خداوند را فراهم می‌سازد. هلوی از نفرت و انزجاری که عقیده به برتری یک ملّت خاص به همراه دارد، آگاهی داشت با وجود این، معتقد بود فقط این آموزه است که رابطهٔ خداوند با نوع بشر را توضیح می‌دهد که عقل همانند بسیاری از موارد دیگر، از درك آن ناتوان است. مناقشات فیلسوفان دلیلی است بر ناتوانی هوش انسانی در

---

1. Christological

یافتن راه حل هایی برای مهم ترین مسائل. توصیف هلوی از موضع خاص یهودی برای تعدادی از فیلسوفان یهودی جدید، همانند فرانس روزن تسوایک[1]، جاذبه هایی داشته است.

**معاصران هلوی:** هلوی به عنوان یک نویسندهٔ نظریه پرداز، در عصر خویش تنها نبود. در خلال دوره ای شامل نیمهٔ دوم قرن یازدهم و نیمهٔ اول قرن دوازدهم شماری از متفکران یهودی در اسپانیا ظهور کردند.

**باهیا:** در این دوران باهیا بن پاکودا[2] (نیمهٔ دوّم قرن یازدهم) یکی از مشهورترین کتاب های «عرفانی» را در نوشته های یهود نوشت. کتاب «احکام دل»[3] نوعی الهیّات متأثّر از الهیّات سعدیا ـ هر چند نه عین آن ـ را با نوعی عرفان معتدل ـ که ملهم از تعالیم صوفیان مسلمان بود ـ ترکیب کرد. احکام دل، یعنی احکامی که به اندیشه ها و عواطف انسان مربوط است، با احکام اعضا و جوارح معارض اند؛ یعنی احکام موسی که به برخی اعمال، امر و برخی را نهی می کند. باهیا برآن بود که هر دو دسته احکام باید مراعات شوند و از این رو، منکر حالت تناقض[4] بین احکام است. با وجود این، او روشن ساخت که اولاً و بالذّات دل بستهٔ احکام دل است.

**برحیّا:** ابراهیم برحیّا[5] (نیمهٔ اول قرن دوازدهم) ریاضی دانی

---

1. Franz Rosenzweig
2. Bahya ibn Paquda
3. Commandments of the Heart
4. Antinomistic Position
5. Bar Hiyya

برجسته، منجم وفیلسوف بود. او در کتاب «رساله ها، جزوه ها» (Megilla ha Megaleh) دیدگاهی را در مورد تاریخ یهودیت مطرح ساخت که در بسیاری از جزییات بیش تر یادآورد کار یهودا هلوی است، اما به اندازهٔ او بر بی همتایی این تاریخ تأکید نورزیده و با شیوه ای که از جذابیّت خیلی کم تر برخوردار است، مطرح شده است. برحیّا که در بارسلونِ تحت سلطهٔ مسیحیت، می زیست مقالات علمی و فلسفی خود را نه به عربی، بلکه به عبری نوشت.

ابن عذراء: زبان عبری به وسیلهٔ *ابراهیم ابن عذراء*[1] (متوفای حدود ۱۱۶۷) نیز مورد استفاده قرار گرفت. او اهل اسپانیا بود و در اروپای مسیحی مسافرت های بسیاری کرد. تفسیرهای او بر کتاب مقدّس به اشاعهٔ تفکّر فلسفی یونانی ـ که او هر چند همیشه نامنظم و آشفته، اما بسیار به آن استناد می جُست ـ در میان یهودیان کمک کرد.

ابوالبرکات بغدادی: وی نیز که آخرین فیلسوف یهودی برجستهٔ شرق اسلامی است، (در کهن سالگی پس از ۱۱۶۴ فوت کرد) و گاهی ابن ملکا نامیده می شود، به این دوره تعلّق داشته است. ابوالبرکات بغدادی، ساکن عراق بود و (بر اساس آن چه شرح حال نویسان می گویند به دلیل مصلحت اندیشی) در سنین پیری به اسلام گروید. به نظر می رسد که فلسفهٔ او تأثیر نیرومندی بر تفکّر اسلامی داشته است و حال آن که به سختی می توان نفوذ آن را بر فلسفه و الهیات یهودی مشخّص کرد و شاید عملاً چنین تأثیری وجود نداشته باشد. اثر اصلی فلسفی او «کتاب

1. Ibn - Ezra

المعتبر» است، این عنوان بر اساس تفسیر خود ابوالبرکات، به این معنا است که «این کتاب حاوی مطالبی است که بر اساسِ تأمل شخصی اثبات شده است». این اثر ارجاعات بسیار کمی به متون و یا موضوعات یهود دارد. به نظر می رسد نظریهٔ او عمدتاً نوعی بسط و پرورش جدلی عقیدهٔ ابن سینا در مورد وجود نفس، و نوعی تندروی[1] است که بخش اعظم علم النفس و الهیّات ابن سینا را ضایع می سازد. از سوی دیگر، اثر مهم دیگر او تفسیری است بر کتاب ***جامعه سلیمان*** که اثبات کنندهٔ آگاهی و علاقهٔ او به سنّت یهودی است.

ابن کمونه: ابن کمونه در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم زندگی کرد و می توان او را آخرین فیلسوف یهودی شرق اسلامی به حساب آورد. محتمل است که او نیز به اسلام گرویده باشد. او رسالهٔ شگفت انگیزی به نام «تنقیح الابحاث بالمبحث عن الملل الثلاث» نوشت که ظاهراً بحث منصفانه ای است از سه دین توحیدی: یهودیت، اسلام و مسیحیّت. ظاهراً نظریهٔ فلسفی او برگرفته از ابن سینا و پیرو قرن سیزدهمی او، نصیرالدین طوسی است.

ابن داود: در خصوص اقتباس مکتب ارسطویی (مشتمل بر نظام هایی مثل نظام فلسفی ابن سینا که در بسیاری از اصول و البتّه با حکّ و اصلاحات عمیق، از نظریهٔ مشّایی محض نشأت گرفته است) بین شرق اسلامی از یک سو و اسپانیای اسلامی و مغرب از سوی دیگر، فترت زمانی قابل ملاحظه ای وجود دارد.

---

1. radicalization

ابراهیم ابن داود (متوفای نیمهٔ دوم قرن دوازدهم) که اولین فیلسوف ارسطوگرای اسپانیا محسوب می شود، بیش تر پیرو ابن سینا بود. براساس فرضی که بعید به نظر نمی رسد او ممکن است برخی آثار ابن سینا را به لاتین ترجمه کرده و یا به ترجمه آن کمک کرده باشد؛ زیرا ابن داود تحت لوای حکومتی مسیحی در «تولدو» ـ که در قرن دوازدهم مرکزی بود برای مترجمان ـ زندگی می کرد. رساله های تاریخی او که به زبان عبری نوشته شده است، تمایل او را برای آشنا کردن هم مذهبانش با سنت تاریخی جهان لاتین که در آن زمان، برای بیش تر آنان بیگانه بود، آشکار می سازد؛ اما اثر فلسفی او «کتاب دین برین»[1] که در ۱۱۶۱ به عربی نوشته شد، تأثیر اندکی ـ اگر نگوییم هیچ ـ از مسیحیت را نشان می دهد.

نظریهٔ صدور که در «کتاب دین برین» مطرح شد به شیوهٔ ابن سینا به توصیف صدور ده عقل مجرّد می پردازد که اولین آن ها از خداوند صادر شده است. این عقل، عقل دوم را به وجود آورده و همین طور تا آخر. ابن داود به شیوه ای نسبتاً صریح، دیدگاه ابن سینا در مورد طریق صدور عقل دوم را مورد سؤال قرار می دهد؛ پیروی او به هیچ معنا دنباله روی کامل نبود.

علم النفس ابن داود نیز ـ به نحوی مشخص تر ـ برگرفته از ابن سینا بود. در استدلالی که به برهانی بینجامد دالّ بر این که قوه عاقله مادی نیست سعی بر این است که ماهیت نفس را از واقعیت خودآگاهی بی واسطه، نتیجه بگیرد. ابن داود می خواست تا همانند ابن سینا

---

1. *Seferha - Emunah ha - Ramah*

علم‌النفس را بر نظریه‌ای در باب آگاهی بنیاد نهد.

ابن داود دربارهٔ فلسفهٔ «عملی»، یعنی اخلاقیات و نظریهٔ سیاسی، عقیده داشت همه آن چه را که ارسطو در این حوزهٔ تحقیق، یافته است می‌توان به شیوه‌ای کامل‌تر در تورات یافت.

«کتاب دین برین» به گفتهٔ نویسنده‌اش، در پاسخ به سؤالی دربارهٔ جبر و اختیار نوشته شده است. آشکارا این مسئله با مسئلهٔ علم خداوند پیوندی تنگاتنگ دارد. بر اساس نظر ابن داود حوادث این جهان، بخشی به دلیل ضرورت، از پیش حتمیت یافته‌اند و بخشی، ممکن هستند. تا آن جا که ممکن هستند، وقوع و یا لاوقوع آن‌ها ممکن است وابسته به اعمال انسان باشد. خداوند به حوادث ضروری به عنوان ضروری و به ممکنات به عنوان ممکن علم دارد. در خصوص حوادث ممکن، خداوند هیچ علم قطعی از این که آیا آن‌ها در آینده، اتفاق خواهند افتاد، ندارد. ابن داود غالباً بر توافقی که در دیدگاه او بین فلسفه و سنّت دینی وجود دارد، اشاره می‌کند. آن گونه که او متذکّر می‌شود مقصود او از «کتاب دین برین» نه یافتن خوانندگانی است که در ساده اندیشی خویش به آن چه از سنّت دینی می‌دانند قانع‌اند و نه کسانی که از فلسفه، شناختی کامل دارند. این کتاب فقط برای یک گروه از خوانندگان در نظر گرفته شده است؛ یعنی کسانی که از سویی با سنّت دینی آشنایی دارند و از سویی دیگر با برخورداری از برخی اصول فلسفه، «متحیّر» هستند. این کتاب برای آن سنخ افرادی است که ابن میمون «دلالة الحائرین» خود را برای آن‌ها نوشت.

ابن میمون: ابن میمون (موسی بن میمون، ۱۱۳۵ـ ۱۲۰۴) اهل

اسپانیا، بی تردید بزرگ ترین نام در فلسفهٔ میانهٔ یهودی بود، اما این نه به دلیل خلاقیت چشم گیر او در تفکّر فلسفی به معنای دقیق کلمه است، که شایستهٔ چنین شهرتی است، [بلکه] در عوض برجستگی ابن میمون را ـ که مشهورترین تدوین کنندهٔ شریعت دینی یهود نیز بود ـ باید بیش تر در حوزهٔ وسیع تلاش او در کتاب «دلالة الحائرین» جست وجو کرد که می کوشد هم شریعت را حفظ کند و هم فلسفه را (که پرده دری های آن همان طور که او توجه داشت، مخرب شریعت است)، بی آنکه مسائل را کتمان نماید و یا تلاش نماید تا در سطح نظری راه حلّی نهایی و عموماً الزام آور را در باب تعارض [آن دو] تحمیل نماید.

ابن میمون همان گونه که در مقدمهٔ کتابش روشن ساخت وظیفه ای را که برخود فرض کرده بود بسیار خطرناك می دانست و از این رو، به مجموعهٔ کاملی از اقدامات احتیاطی توسّل می جوید که برای کتمان مقصود حقیقی او از مردم، در نظر گرفته شده است. مردمی که به سبب فقدان صلاحیت های لازم، در معرض آن اند که کتاب را بد فهمیده و از رعایت شریعت سر بپیچند. به تصریح خود ابن میمون، این اقدامات احتیاطی، شامل گزاره های متناقض عمدی است تا خوانندهٔ ناآزموده را گمراه سازد. این به صراحت نتیجه می دهد که به هیچ وجه ممکن نیست تعبیری را از عقیدهٔ ابن میمون ارائه کرد که با این یا آن عبارات کتاب «دلالت» نقض نشود و یا به نظر نرسد که نقض می شود. با وجود این، ملاحظهٔ این مجموعه به عنوان یک کل منسجم و ملاحظهٔ برخی اشاراتی که در این کتاب یافت می شود، ظاهراً نشان دهندهٔ این است که عقیدهٔ حقیقی ابن میمون در برخی نکات اصلی، از دسترس حدس و گمان

خارج نیست.

مفهوم خدا: تناقضات ظاهری و یا واقعی ای که انسان ممکن است در کتاب «دلالت» با آن برخورد کند، شاید بیش از هر جای دیگر، در عقیدهٔ ابن میمون راجع به خدا یافت شود. به نظر می رسد هیچ فرض معقولی قادر نیست تفاوت بین سه دیدگاه زیر را توجیه کند.

۱ـ خداوند اراده‌ای ازلی دارد که به قوانین طبیعی مقیّد نیست. او جهان را با عمل ارادی خود در زمان خلق کرد و نظم طبیعت را بر آن تحمیل نمود. این خلقت، عظیم‌ترین معجزه است؛ و اگر فقط و فقط این معجزه پذیرفته شود، سایر معجزات نیز، همانند مداخلات خداوند [در طبیعت] که با سلسلهٔ جبری و علّیِ حوادث برخورد دارد، می تواند ممکن تلقی شود. باید خدای فلاسفه را ـ که اختیار جدا کردن بال مگسی را ندارد ـ مردود شمرد. این تصوّر، موافق دیدگاه سنّتیِ دینی در مورد خداوند است و اگر بنا است به ظاهر گفتهٔ ابن میمون اخذ شود [باید گفت] که او این دیدگاه را اختیار کرده است؛ زیرا در غیر این صورت، دین تضعیف می شد.

۲ـ انسان از داشتن هر نوع معرفت ایجابی در مورد خداوند، عاجز است. نسبت دادن اموری به خداوند که به اصطلاح، اوصاف باری نامیده می شود، مثل حکمت و یاحیات نباید به این عنوان تلقی شود که خداوند دارای یک صفت ایجابی است که به عنوان حکمت و یا حیات مشخص شده است؛ زیرا این صفات با صفات قرینهٔ آن که در موجودات مخلوق یافت می شود، مشابه است و واقعیت این است که تشابه اسمی، یگانه تشابه بین حکمت خدا و انسان و یا به همان علت، بین وجود خدا و انسان

است. برخلاف صفاتی که بر موجودات مخلوق حمل می شود، صفات الهی دقیقاً سلبی هستند؛ آن ها بیان می کنند که خداوند چه چیز «نیست»؛ مثلاً او «غیرحکیم» نیست که این همان گونه که ابن میمون معتقد بود، بیانی ایجابی نیست.

شبیه این نوع الهیّات سلبی را می توان در نوشته های فیلسوفان مسلمان، همانند ابن سینا، که معروف است قدری در ابن میمون تأثیر گذارده اند، یافت؛ اما آن ها بر این جنبه از عقایدشان در مورد خداوند بسیار کم تر تأکید ورزیده اند. ابن میمون از این مسئله «ضمناً» برای توجیه این گزاره استفاده می کند که تنها معرفت ایجابیِ ممکن در مورد خداوند، معرفتی است که از طریق افعال او حاصل می شود، که ابن میمون این افعال را کارکردهای گاه مفید و گاه مخرّب نظم طبیعی معرفی می کند؛ به تعبیر دیگر، معرفت انسان در مورد خداوند، در معرفت به دو علمی که به این نظام می پردازند؛ یعنی فیزیک و متافیزیک، ادغام می شود.

۳ـ مطابق نظریهٔ ارسطو، خداوند یک عقل است. این قاعده رایج در بین فیلسوفان میانه که بر آن است که در خداوند عقل و عاقل و معقول یکی هستند، برگرفته از این نظریهٔ ارسطو است که خداوند فقط خود را تعقّل می کند. ابن میمون این قاعده را برگزیده، اما آن را در پرتو روان شناسی و معرفت شناسیِ انسان تفسیر کرد و متذکّر شد که بر اساس نظریهٔ ارسطو، عمل تعقل انسانی (و نه فقط تعقل خداوند) موجب وحدت عاقل و معقول می شود. این تشابه بین عقل الهی و عقل انسانی که ابن میمون آن را مطرح می سازد، کاملاً به وضوح حاکی از وجود همانندی خاصّ بین این دو است؛ به تعبیر دیگر، مغایر با الهیّات سلبی

[مطرح شده در] دیگر عبارات «کتاب دلالت» است. تفسیر ابن میمون هم چنین حاکی از آن است که خداوند نه تنها به خودش علم دارد (اگر قرار باشد که ضمیر انعکاسی فقط به ذات متعال اشاره داشته باشد)، بلکه به متعلق های تعقل؛ یعنی معقولاتی که بیرون از او هستند نیز علم دارد؛ ولی به فضل علم ازلی، متعلق های تعقل ـ که قاعدتاً در ساختار معقول جهان ادغام شده اند ـ با خود خداوند یکی هستند.

با توجه به ارتباطی که دیدگاه الهیّات سلبی بین خدا و جهان متضمّن است، مفهوم خداوند به عنوان یک عقل به سختی با الهیّات سلبی ابن میمون سازگار است و با نظریهٔ کلامی او نیز که بر ارادهٔ خداوند متمرکز است، و سازش ندارد اظهار می دارد که ساختار جهان (مخلوق در زمان) از طریق عمل ارادهٔ او به وجود آمده است.

نبوّت: اگر بتوان گفت که ابن میمون معتقد بوده است واقعیت را می توان به طریقی فوق عقلانی، یعنی از طریق وحی هایی که به پیامبران اعطا شده کشف کرد، معمای «کتاب دلالت»، دیگر وجود نداشت؛ اما مسئله این طور نیست. ابن میمون عقیده داشت که انبیا ـ به استثنای موسی ـ استعدادهای عقلانی شدید را که به آن ها صلاحیّت فیلسوف بودن می بخشد، با یک تخیّل عظیم ترکیب می کنند. آن طور که او بیان می کند، قوهٔ عقلانی فیلسوفان و پیامبران، «فیضانی»[1] را از عقل فعّال دریافت می کند. در مورد پیامبران، این «فیضان» نه تنها موجب فعالیت عقلانی می شود، بلکه به قوهٔ تخیّل نیز راه یافته و به تصورات و رؤیاها

---

1. overflow

دامن می زند. این واقعیت که انبیا از تخیل نیرومندی برخوردار هستند به آن ها هیچ برتریِ معرفتی نسبت به فیلسوفان که از آن بی بهره اند، نمی بخشد. موسی که به طبقه ای بالاتر از دیگر انبیا تعلّق داشت به تخیّل توسّل نجست. بر اساس متن دیگری از ابن میمون، یعنی تفسیر او برمیشناه، انبیا به وحدت با عقل فعّال نایل می شوند، از این رو، آن ها فیلسوفانِ برتر، هستند (برای بحث کامل تر در مورد عقیدهٔ ابن میمون دربارهٔ نبوّت و تصوّر او از نقش انبیا در حیات سیاسی، مقاله «ابن میمون» را [در دائرة المعارف پل ادواردز] ببینید).

مقصود از قوانین و دینی که موسی بنیاد نهاد نه تنها تأمین سعادت مادی و امنیت اعضای جامعه، بلکه هم چنین تسهیل فهم حقایق عقلانی برای کسانی بود که استعداد کافی دارند تا از رموز مختلفی که در قوانین و اعمال دینی گنجانده شده اند، پرده بردارند. این بدان معنا نیست همهٔ عقایدی که به وسیلهٔ یهودیت تلقین شده اند درست باشند. برخی در واقع، حقایق فلسفی را بیان می کنند، هرچند به شیوه ای نامناسب و به زبانی که متناسب با ظرفیت عقلانی مردم عامی است؛ مردمی که عموماً نمی توانند اهمیت عقایدی جزمی را که ملزم به اذعان آن هستند بفهمند، اما عقاید دیگر، هر چند دروغ، برای تأمین نظمی عمومی ـ که عدالت را پاس دارد ـ ضروری اند. این اعتقاد که خداوند بر گنه کاران خشمگین است، از این قبیل می باشد.

شریعت: تا آن جا که به شریعت، یعنی احکام دینی مربوط است دو جنبه از دیدگاه ابن میمون را می توان از هم تمیز داد. از یک سو، او باید معتقد می بود که شریعت، در تفوق خود یگانه است؛ هیچ اساسی برای

مقایسه میان موسی که این شریعت را اشاعه داد با هیچ کدام از انبیا (و یا با هیچ انسانی) که در گذشته وجود داشتند و یا در آینده ظهور خواهند کرد، وجود ندارد، بنابراین، این شریعت برای همیشه معتبر است. این اظهار ایمان، حداقل از حیث فروض آن در مورد آینده، فاقد توجیه فلسفی است. با وجود این، این دیدگاه را می توان از منظر مجادلات اسلامی و شاید هم نظر به تمایلات اولیه در میان «حایرین» به تسامح در رعایت احکام، برای بقای یهودیت ضروری دانست.

آگاهی ابن میمون از نقش اتفاقات تاریخی در تأمین احکام، جنبهٔ دوم موضع او را مشخص می کند. او به کرّات تأکید کرد که موسی بایستی دو شرط را عملی می ساخت: [یکی این که] باید شریعت وی متفاوت می بود، اما این شریعت نمی توانست چندان متفاوت از رسوم و احکام مشرکانی باشد که بنی اسرائیل در میان ایشان می زیستند. مردم نمی توانستند با چنان سرعتی تغییر در شیوهٔ زندگی ای را که به آن خو گرفته بودند، تاب بیاورند. برای نمونه، احکام مربوط به قربانی، از توجه به ضرورت های یک وضعیت تاریخی خاص ناشی می شود. [دیگر این که] همان طور که طبیعت برای شکل دادن به یک موجود زندهٔ خودکفا، از تمهیدات پیچیدهٔ فراوانی استفاده می کند، رهبر سیاسی نیز که باید جامعهٔ خود را شکل دهد گاهی مجبور است تا به یک نیرنگ و یا یک شیوهٔ انحرافی توسل جوید.

ابن میمون همانند ارسطو معتقد بود که حیات نظری بالاترین کمال ممکن را برای انسان به وجود می آورد؛ اما او ـ تا حدّی تحت تأثیر نظریهٔ سیاسی افلاطون که فارابی و دیگران آن را اقتباس کرده بودند ـ عقیده

داشت. برخی افراد ـ و فی المثل موسی و مشایخ بنی اسرائیل ـ این توانایی را دارند تا تفکر را با زندگی عملی ترکیب نمایند. فعالیت پیامبر صاحب شریعت در برترین ظهور خودش از عمل خدا و یا طبیعت سرمشق می گیرد.

### قرن سیزدهم

درقرن سیزدهم، یعنی هنگامی که کتاب «دلالة الحائرین» دوبار به عبری ترجمه شد، برای مدت چهار یا پنج قرن ـ و در برخی جاها حتی برای مدتی طولانی ترـ کتاب دلالت بر مراکز اروپایی تفکر یهود، تأثیر نیرومندی به جای نهاد. این مراکز عبارت بودند از: اسپانیا، جنوب فرانسه و ایتالیا. با توجه به ساختار بی انتظام تفسیر ابن میمون، شگفت آور این که، این کتاب به عنوان یک اثر مضبوط فلسفی مورد استفاده قرار گرفت و هنگامی که آموزش فلسفه مورد حمله واقع شد، این کتاب نیز به همین لحاظ موردحمله قرار گرفت. ایفای چنین نقشی به وسیلهٔ «کتاب دلالت» به این دلیل امکان پذیرفت و یا حداقل تسهیل شد که از قرن سیزدهم به این سو، تاریخ فلسفهٔ یهود در کشورهای اروپایی به نوعی پیوستگی دست یافت که پیش از این هیچ گاه سابقه نداشت. اوّلاً و پیش از همه، به نظر می رسد که این پیشرفت در نتیجهٔ عامل زبانی صورت پذیرفته باشد. در اسپانیا آن جایی که سلطهٔ مجدّد مسیحیت به تدریج، نیروی اسلام را درهم می شکست، فیلسوفان یهودی استفاده از زبان عربی را به عنوان زبان تفاسیر فلسفی رها کردند، با این حال، یهود به زبان لاتین؛ یعنی زبان فلسفهٔ مسیحی روی نیاورد. آن ها و هم مذهبانشان

در دیگر کشورهای اروپایی به زبان عبری نوشتند و متون موجود را ـ که در اصل به زبان عبری نوشته شده و یا به این زبان ترجمه شده بود و از کثرت و تنوع بسیار کم‌تری نسبت به نوشتارهای فلسفی عربی برخوردار بود ـ مطالعه کردند. به دلیل وجود زمینهٔ فلسفی مشترك و نسبتاً همگون و به سبب این که فیلسوفان یهودی ـ که به زبان عبری می‌خواندند و می‌نوشتند ـ طبیعتاً آثار هم‌عصران و اسلاف بی‌واسطهٔ خود را مطالعه می‌کردند، چیزی مثل یک گفت‌وگو [ی علمی را در میان فیلسوفان آن دوره] می‌توان مشاهده کرد. فیلسوفان یهودی اروپایی قرن سیزدهم و پس از آن در تقابل چشم‌گیر با دورهٔ بلاواسطهٔ پیشین، به کرّات بخش بسیار قابل توجهی از رساله‌های خود را به بحث در آرای دیگر فیلسوفان یهودی اختصاص دادند. این که بسیاری از فیلسوفان یهودی مورد بحث، بر کتاب «دلالت» تفسیرهایی نوشتند، بدون تردید به رشد این گرایش کمک کرد.

تأثیر هم‌عصر ابن میمون؛ یعنی ابن رشد که بسیاری از تفاسیر و رساله‌های او به عبری ترجمه شد، نسبت به تأثیر آثار ابن میمون فقط ثانوی بوده و در واقع می‌توان گفت که تنها برای فیلسوفان به عنوان طبقه‌ای متمایز از خوانندگانِ عمومی، تأثیر ابن رشد در درجهٔ اول قرار دارد. دربرخی موارد، مفسرانِ کتاب «دلالت» علی‌رغم اختلافات متعدد بین دو فیلسوف برای توضیح عقاید ابن میمون، عقاید ابن رشد را نقل می‌نمایند.

تأثیر تفکّر مدرسی مسیحی بر فیلسوفان یهودی، در دوره‌ای که از قرن سیزدهم آغاز می‌شود، در بسیاری موارد به صورت آشکار مورد

اذعان قرار نگرفته است، اما به نظر می رسد که این تأثیر از اهمیت فراوانی برخوردار بوده است. ساموئیل بن تیبون ـ یکی از مترجمان کتاب «دلالت» به عبری و شخصاً فیلسوف ـ این واقعیّت را متذکّر شد که علوم فلسفی در میان مسیحیان به صورت گسترده تری شناخته شده بود تا در میان مسلمانان. اندکی بعد در پایان قرن سیزدهم و پس از آن، محققان یهودی در ایتالیا (هیلّل[1] از اهالی ورونا[2] و دیگران) متون توماس آکوئیناس و دیگران را به عبری ترجمه کردند و بعضی از آن ها به دَینی که به اساتید مسیحی شان داشتند، در بسیاری از اوقات ـ و نه البتّه همیشه ـ اعتراف کرده اند.

ظاهراً تا نیمه دوم قرن پانزدهم در اسپانیا و در جنوب فرانسه سنّت متفاوتی حاکم بوده است؛ در حالی که فیلسوفان یهودیِ این کشورها هیچ اکراهی نداشتند از این که به اسم فیلسوفان یونانی، عربی و البتّه دیگر فیلسوفان یهود اشاره کنند، اما به عنوان یک اصل، از ذکر متفکّران مسیحی ـ که به احتمال قوی در ایشان تأثیر گذارده بودند ـ خودداری می کردند. در مورد برخی متفکران یهودی این عدم ارجاع، به مدرسی های مسیحی کمک می کرد تا آن ها این واقعیت را پنهان سازند که در بسیاری از اصول، نمایندهٔ گرایش های فلسفی، مثل ابن رشد گرایی لاتینی زبان هستند که در میان مدرسی های مسیحیِ آن زمان رواج داشت.

بلاغ: تشابه بین برخی دیدگاه های مطرح شده از جانب پیروان لاتینیِ

---

1. Hillel

2. Verona

ابن رشد و نظریات موازی اسحاق بلاغ، کاملاً معلوم است. او فیلسوفی یهودی بود که در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم محتملاً در کاتالونیای اسپانیا زندگی کرد و شرحی را به زبان عبری بر «مقاصد الفلاسفه» نوشت. این کتاب شرحی بود بر عقاید ابن سینا که فیلسوف مسلمان، یعنی غزالی، آن را نوشته بود. هیچ تلاش جدی برای تفسیر این سخن بلاغ که هم تعالیم کتاب مقدس را باید پذیرفت و هم حقایقی را که با عقل اثبات می شوند ـ حتی اگر متناقض باشند ـ نمی تواند این سؤال را نادیده گیرد که آیا برخی پیوندهای تاریخی بین این دیدگاه با نظریهٔ لاتینی ابن رشد وجود ندارد که می گوید: دو سطح از حقیقت (دینی و فلسفی) وجود دارد و این که دو سطح لزوماً برهم منطبق نیستند.

بلاغ در دیگر موارد پیرو با ثبات نظام ابن رشد بود (اگر چه به نظر می رسد که بعضی از عقاید بلاغ بیش تر با ابن سینا منطبق است)؛ برای نمونه می توان این موضع فلسفی را با ردّ نظریهٔ حدوث زمانی عالم از طرف وی نشان داد. درست است که وی مدعی بود به آن چه او آن را «خلقت مطلق در زمان» نامید، معتقد است؛ با وجود این، این اظهار نظر صرفاً به این معنا است که وجود مستمرّ جهان در هر لحظهٔ مفروض، وابسته به وجود خداوند است؛ عقیده ای که اساساً موافق [دیدگاه های] ابن رشد است.

بِدِرسی: یدعیا هاپنینی بدرسی[1] از اهالی بازیر[2] در جنوب فرانسه

---

1. Yeda'ya Hapnini Bedersi

2. Beźiers

بود و از پایان قرن سیزدهم تا اوایل قرن چهاردهم زندگی کرد و ظاهراً از تعالیم دونس اسکاتس[1] متأثر شده است؛ زیرا به وجود چیزی اعتقاد داشت که آن را «صور فرد»[2] می نامید که در مجموع مطابق تعبیرِ *haeccitas* پیروان اسکاتس است.

کسپی: جوزف کسپی[3] یکی از معاصران بدرسی، فیلسوفی پرکار و از شارحان متون مقدس بود. او دیدگاه فلسفی نسبتاً نامنظمی داشت که گویا متأثر از ابن رشد است. او این عقیده را مطرح کرد که آگاهی به آینده و نیز علم به خود خدا، همانند آگاهی مردم با تجربه، از شیوه هایی است که از طریق آن ها انتظار دارند معاملات تجاری و ازدواج نتیجه دهند؛ به این معنا که این نوع آگاهی، از ماهیتی احتمالی برخوردار است، علم پیشین انبیا نیز از چنین ماهیتی برخوردار است. بیش تر محتمل است که علاقهٔ کسپی به این مسئله با بحث در مورد امکان های استقبالی که در آن زمان مدرسی های مسیحی به آن مشغول بودند، مربوط باشد.

کسپی هم چنین عقیده داشت که از منظر تحوّلات تاریخ می توان بازگشت یهودیان را به فلسطین بر اساس محتملات، محتمل تلقی کرد. در نتیجه او تمایز بین تاریخ مقدّس و غیرمقدّس را انکار می کرد ـ تمایزی که مثلاً برای یهودا هلَوی تمایزی اساسی بود ـ که اولی تاریخ بنی اسرائیل و دومی تاریخ سایر ملّت ها بود.

---

1. Duns Scotus

2. individual forms

3. Joseph Kaspi

# اواخر دورهٔ میانه

قباله[1] : یکی از حادترین مسائلی که فیلسوفان یهودی در قرون چهاردهم و پانزدهم با آن مواجه بودند، مربوط به نگرشی بود که بایستی در مورد قباله (به معنای سنّت) اخذ می شد. قباله مجموعه ای از عقاید عرفانی و گنوسی بود که بخشی از آن در این دوره در کشورهایی که فیلسوفان یهودی می زیستند در حال شکل گرفتن بود. بسیاری از قبالیست ها نظریات فلسفی را در نوشته های خود وارد کردند و در دعاوی خود، ابن میمون را قبالیست قلمداد کردند؛ ولی در عین حال فلسفه را نوع نازل علم شمردند. برخی فلاسفه با این نظر تحقیرآمیز مقابله به مثل کردند. با وجود این، تلاش هایی صورت گرفت تا بین فلسفه و قباله نوعی سازگاری به وجود آید. چنین تلاشی را یوسف بن واقار[2] از فیلسوفان قرن چهاردهم صورت داد و «رساله ای که فلسفه و شریعت

---

1. Cabala

2. Joseph ibn - Waqar

دینی را سازگار می کند» به عربی نوشت (که در این دوره و در این کشور [اسپانیا] برای یک فیلسوف یهودی غیرمتعارف بود). بر طبق نظر ابن واقار عقاید فیلسوفان متکی بر عقل است در حالی که عقاید قبالیست ها اعتبار خویش را صرفاً مدیون سنّتی است که اعتبار آن، حقانیتش را تضمین می کند. ابن واقار علی رغم آن که به لحاظ نظریِ تفوق آموزهٔ قباله ای بر تعالیم فلسفه، را تأیید می کرد، کوشید تا تشابه اساسی این دو نظام فکری را ـ که به واسطهٔ اختلاف اصطلاحات، مخفی مانده بود ـ نشان دهد. وی هم چنین بر این تکیه می کرد که دانشِ فلسفه، بینشِ درك آموزهٔ عرفانی قباله را افزایش می دهد.

ناربونی: موسی از اهالی ناربونّه[1] یا موسی ناربونی کسی بود که در قرن چهاردهم در جنوب فرانسه می زیست و همانند بسیاری دیگر از نویسندگان یهودی این دوره، اساساً شرح نویس بود. شروحی را بر کتب مقدّس، بر رساله های ابن رشد، بر رساله های «آپوکریفا»[2] و بر کتاب «دلالت» ابن میمون نوشت. ناربونی در شرحش بر «دلالت»، غالباً نظریات فیلسوفان یهودی پیشین را با توسّل به دیدگاه های ابن رشد تفسیر کرد. هم چنین به ارائهٔ تفاسیری افراطی از مفاهیمی پرداخت که آن ها را مفاهیم نهفته در کتاب «دلالت» می دانست.

---

1. Narbonne

۲. آپو کریفا، یعنی مشکوك و مجعول و به کتب دینی و آثاری اطلاق می شود که از اعتبار کافی برخوردار نبوده و بدین جهت از مجموعه های کتب مقدس حذف شده اند. م

بر طبق نظر ناربونی خداوند در همهٔ اشیا مشارکت[1] دارد؛ زیرا او مقیاس همهٔ حقایق[2] است و از دیدگاه دیگر، همهٔ اشیا در خداوند وجود دارند. چرا که «فاعل همان ذات جوهر قابل[3] است» او صورت جهان است. این قاعده در تفسیر ناربونی (که در آن او ـ تا حدی به ناحقّ ـ به مخالفت با ابن میمون پرداخته است) به این معنا است که خداوند صورتی است که هر چند در یک جسم نیست، اما «با یک جسم» هست. به نظر می‌رسد که وجود خداوند ارتباطی تنگاتنگ با وجود جهان دارد. جهانی که رابطهٔ او با آن، شبیه رابطهٔ موجود بین روح و بدن است (مقایسه‌ای که قبلاً در «دلالت» به عمل آمده بود). خداوند به عنوان صورت جهان، این واقعیت را نیز تبیین می‌کند که بسط و گسترش جهان نیز محدود است. این مطلب را نیز می‌توان افزود که بر اساس برداشتی از ناربونی که مغایر با نظریات بسیاری از ارسطوییان است، مادّهٔ اولی در اندیشهٔ خداوند جای دارد. گویا ناربونی مدافعِ با ثبات (و در مجموع خیلی صریح) سنّت ارسطویی بود که در دورهٔ عربی فلسفهٔ یهودی ظهور کرده بود.

ابن جرسون: ابن جرسون[4] (لوی بن جرسون ۱۲۸۸ـ ۱۳۴۴) از دیگر فیلسوفان یهودی قرن چهاردهم بود که در جنوب فرانسه زاده شد و کتاب فلسفیِ نظام‌مندی به نام «نبردهای خداوند»[5] و هم‌چنین

---

1. participates

2. substances

3. essence of the patient

4. Gersonides

5. *Milhamot Adonai*

شرح های فلسفی زیادی نوشت. او به عنوان منجم در بین محققان مسیحی مشهور بود. ابن جرسون ظاهراً هیچ گاه به صراحت از فیلسوفان مدرسیِ مسیحی ذکری به میان نیاورد؛ و فقط به ذکر متفکّران یونانی، عرب و یهودی پرداخت. به نظر می رسد که نظام او از طرق متعدّد از نظریات ابن میمون و یا ابن رشد سرچشمه گرفته است ـ صرف نظر از موافقت و یا عدم موافقت با آن ها. فی المثل او به صراحت نظریهٔ الهیات سلبی ابن میمون را ردّ می کند. با وجود این، مقایسه ای بین نظریات او و مباحثی که در بین نویسندگان مدرسی زمان وی به چشم می خورد، نشان می دهد که او نیز در برخی موارد از فیلسوفان لاتینی متأثر شده است.

*خلقت:* ابن جرسون هم با فیلسوفان ارسطویی (معتقدان به قِدَم عالم) و هم با دین گراها (معتقدان به خلقت زمانی عالم و خلق از عدم) مخالف بود. او اعتقاد داشت خداوند جهان را در زمان و از ماده ای سابق الوجود و فاقد هر گونه صورت آفرید. این مادّه ـ آن طور که ابن جرسون آن را در نظر می گرفت ـ ظاهراً شبیه به مادّهٔ اولیه است. بر اساس تصوّر ارسطویی، «حال»، گذشته را از آینده جدا می کند و به دلیل چنین کارکردی، وجودش در هر لحظه از زمان مستلزم وجود یک گذشته است. بنابراین، یک آغاز مطلق، غیرممکن است؛ یعنی این که جهان، قدیم است. ابن جرسون این استدلال را رد کرد؛ زیرا عقیده داشت می توان کارکردِ «حال» را به آغاز و یا پایان یک فاصله از زمان، محدود نمود. از این رو، مشکلی وجود ندارد که فرض شود وجود یک «حال» در لحظهٔ خلقت جهان در زمان، مستلزم وجود یک گذشته نیست. این استدلال قبل از ابن جرسون در یکی از رساله های پیروان لاتینی ابن رشد ـ

که مؤلّف آن نامعلوم است ـ مطرح شده است و ممکن است ابن جرسون در این مسئله تحت تأثیر فلسفه مدرسی لاتینی واقع شده باشد.

*اختیار و علم مطلق الهی:* مسئلهٔ اختیاری بودن فعل انسان و تقریری خاص از مسئلهٔ علم خداوند بر حوادث آینده بخشِ مهمی از نظریهٔ ابن جرسون را شکل می دهد. ابن جرسون ـ که بر خلاف ارسطوییان بزرگ یهودی و مسلمان به ستاره بینی عقیده داشت ـ معتقد بود که برتمام حوادث جهان به جز اعمال انسان، یک جبریّت دقیق حاکم است. ولی علم خداوند، اعمال فردی انسان را ـ که عملاً اتفاق می افتند ـ در بر نمی گیرد. این علم، نظام کلی اشیای موجود و قوانین جبریّت عام را فرا می گیرد، اما از پیش بینی حوادثی که در نتیجهٔ اختیار انسان حاصل می شود ناتوان است. بنابراین، متعلّق علم خداوند، یک نظام جهانی مثالی [ملکوتی][1] است که متفاوت با جهان «واقعی» است، به این دلیل که جهانِ «واقعی» تا اندازه ای بر طبق اختیار انسان شکل می گیرد.

*فلسفهٔ سیاسی:* در آموزهٔ سیاسی و اجتماعی، یک اختلاف اساسی بین ابن جرسون و ابن میمون وجود دارد. ظاهراً ابن جرسون هیچ گونه وظیفهٔ سیاسی برای انبیا در نظر نگرفته است. به نظر او وظیفهٔ انبیا عبارت است از: پیش گویی حوادث آینده. مشیّتی که با اجرام سماوی اعمال می شود، در یک جامعهٔ سیاسیِ مفروض، وجود انسان هایی را تضمین می کند که استعداد صنایع دستی و مشاغلی را که برای بقای جامعه ضرورت دارند واجدند و آن را به کار می گیرند. او متذکّر شد که به این

---

1. ideal

طریق فعالیت های انسانی مختلف، به شیوه ای برتر از آن چه در جمهوریت افلاطون طرح شده است، توزیع می شوند. بنابراین، او به صراحت فلسفهٔ سیاسی افلاطون را ـ که یهود بر جامعه ای انطباق داده بودند که به وسیلهٔ شریعتی که یک پیامبر ترویج کرده است اداره می شود و بدین شکل یکی از اجزای مهم فلسفهٔ یهودی در دورهٔ عربی بود ـ انکار کرد.

انحراف ابن جرسون از این سنّت فلسفی ممکن است عوامل مختلفی داشته باشد؛ مثل تأثیر توماس آکوئیناس (که برداشت او از اختیار انسان اگر فقط به همین مثال اشاره شود شبیه برداشت ابن جرسون است) و یا اعتقاد ابن جرسون به ستاره بینی و یا اشتیاق آشکار او به تأمل فردی. با این همه، این انحراف ها در وفاداری اساسی او به ارسطوگرایی میانه، تأثیری ننهاد.

کرسکا: هزدایی کرسکا[1] (۱۳۴۰ـ ۱۴۱۰) که یکی از متفکران یهودی اسپانیا بود و ابن جرسون از فلسفهٔ یهودی اطّلاعی کامل و از فلسفهٔ اسلامی نیز اطّلاع محدودی داشتند و ظاهراً هر دو از تفکّر مدرسی تأثیر پذیرفته اند، مضافاً بر این، کرسکا در برخی جنبه های مهم از خود ابن جرسون نیز تأثیر پذیرفته است. با وجود این، یکی از اهداف کرسکا در اثر اصلی او «نور خدا»[2] درست برخلاف ابن جرسون این بود که ضعف و نارسایی فلسفهٔ ارسطویی را نشان دهد. شاید بتوان این

---

1. Hasdai Crescas
2. *or Adonai*

نگرش را در زمینهٔ وسیع ترِ بازگشت به خود دین، به عنوان مخالفت با عقلانی کردن ارسطویی دین و میل به قباله، یعنی جنبه های شاخص یهودیت اسپانیا در زمان کرسکا، قرار داد. این تغییر نگرش به عنوان واکنشی در مورد تزلزل فزایندهٔ موضع جامعهٔ یهودی در اسپانیا تلقی شده است.

ارزیابی ضعیف از مسلمات و نخوت عقل گرایانه ارسطوییان میانه، به لحاظ زمانی با نوعی ناخشنودی از آن چه شاید بتوان آن را مکتب مدرسی ارسطویی کلاسیک نامید و تلاشی آن مقارن شد. اراده گرایی[1] دونس اسکاتس؛ اصالت تسمیهٔ[2] ویلیام اُکامی ودیگر مدرسی ها و تحول فیزیکِ واژه گرای[3] ضد ارسطویی در دانشگاه پاریس و جاهای دیگر ـ در قرن پانزدهم و پس از آن ـ از اموری بودند که با این زوال ارتباط داشتند. شباهت آشکاری که بین دیدگاه های «کرسکا» و دو گرایش از گرایش های یاد شده، یعنی اسکاتیسم و فیزیکِ «جدید» وجود دارد، حایز اهمیت است.

*صفات خدا:* کرِسکا این نظر ابن جرسون را پذیرفت که صفات خداوند نمی توانند سَلبی باشند، اما برخلاف سلف خود، تبیین خویش را از تفاوت بین صفات خداوند و صفات موجودات مخلوق، بر تقابل بین یک موجود نامتناهی و موجودات متناهی، متمرکز نمود. به واسطهٔ عدم

1. voluntarism
2. nominalism
3. terminist physics

تناهی است که صفات ذاتی خداوند ـ مثلاً حکمت ـ از دیگر صفات متناظر و مشابهی که در مخلوقات یافت می شوند متفاوت می گردد. در آموزهٔ کرسکا همانند اسپینوزا، صفات خداوند از جهت تعداد هم نامحدود هستند. آن شأن محوریی که در نظام کرسکا به نظریهٔ نامتناهی بودن خداوند، اختصاص یافته است، حاکی از تأثیر الهیات دونس اسکاتس است که به صورت مشابهی، بر تصوّر نامتناهی بودن خداوند، بنا شده است.

فیزیک: مسئلهٔ نامتناهی که از یک دیدگاه کاملاً متفاوت به آن نگریسته شده است، یکی از عناوین اصلی در نقد کرسکا از ۲۵ مسئلهٔ ابن میمون است؛ این مسائل که عمدتاً به نظریات طبیعی ارسطویی مربوط می شود در کتاب «دلالت» به عنوان مبانی براهین ابن میمون بر اثبات وجود خدا، مطرح شده اند، قصد آشکار کرسکا از نقادی و ابطال چند مورد از این مسائل این بود که نشان دهد دلایل سنّتی ارسطویی (که در درجهٔ اول بر نظریات طبیعی بنا شده اند) معتبر نیستند.

کرسکا در جریان نقادی خود سعی کرد تا این نظریهٔ ارسطویی را که وجودِ یک نامتناهیِ واقعی، غیرممکن است، ابطال کند. او عقیده داشت که فضا، متناهی نیست، بلکه یک گسترهٔ سه بعدیِ نامتناهی است و این که، برخلاف ارسطو، وجودِ خلأ و جهان های بیش از یکی، امکان پذیر است. او هم چنین این نظریهٔ فلاسفه ارسطویی را که تعداد نامحدودی علّت و معلول وجود دارند که از ترتیب و تدریج برخوردار هستند، به عنوان امری غیرممکن مورد انتقاد قرار داد. اشاره این نظریه، نه به توالی زمانی علت و معلول هایی است که شأن وجودی مشابه دارند، بلکه به

سلسله هایی طولی[1] است که از خداوند تا پایین ترین درجه در خلقت تنزل کرده است. انتقاد او هم چنین، علیه برداشت ارسطویی از زمان و مادّه بود.

نظریات فیزیکیی که در نقد کرسکا مطرح شدند به فیزیک «جدید» و بیش تر «واژه گرا» شباهت داشتند که در قرن چهاردهم در دانشگاه پاریس و دیگر مراکز آموزشی مسیحی وجود داشت و تأثیر قابل توجهی بر نظریات فیزیکی کلاسیک گالیله و دیگران برجای گذاشت. بدون اشکال می توان فرض کرد که کرسکا از برخی نظریات واژه گرا، مطّلع بوده است. در مجموع می توان کرسکا را نمایندهٔ برجستهٔ «فیزیک جدید» دورهٔ میانه محسوب کرد.

**برتری روح بر عقل:** اعتراض اصلی کرسکا بر ارسطوگرایی، احتمالاً بیش تر در انکار مفهوم فعالیت عقلانی به عنوان حالتِ برترِ وجود برای انسان و خدا، مشهود است. خدای کرسکا، قبل از هرچیز یک عقل نیست و مهم ترین هدفی که انسان می تواند در سرداشته باشد این است که به خدا عشق بورزد؛ عشقی که تا حدّ ممکن متناسب با عظمت نامتناهیِ متعلّقش باشد و این که در اطاعت از اوامر خداوند، شادمان باشد. خدا نیز به انسان عشق می ورزد و عشق او علی رغم دون پایگی متعلّقش، با نامتناهی بودن او متناسب است.

کرسکا جدایی عقل از روح را ـ آن طور که ارسطوییان در نظر داشتند ـ مورد انتقاد قرار داد و محتملاً تحت تأثیر یهودا هلوی سعی کرد تا این

---

1. vertical series

عقیده مشایی را ابطال نماید که عقل فعلیت یافته، برخلاف روح، با مرگ بدن باقی می ماند. برطبق نظر کرسکا، روح اصالتاً جوهر است و می تواند از بدن جدا شود؛ روح پس از مرگِ بدن به حیات خویش ادامه می دهد.

تحقیر عقل از جانب کرسکا بر تأکید آزادی عملِ انسان، منجر نشد. دیدگاه کرسکا، موافق با دیدگاه ابن سینا است که چنین آزادیی وجود ندارد. همه چیز در جهان موضوع یک جبر دقیق و انعطاف ناپذیر است. اعمال انسان نیز همانند همهٔ حوادث دیگر از پیش تعیین شده است؛ آن ها وابسته به سرشت، تربیت و واکنش انسان به محرك های جهان بیرونی هستند. کرسکا، آزادی انسان را فقط در حوزهٔ عمل خارجی انکار نکرد؛ زیرا او متذکّر شد که عقاید و آگاهی یک فرد [نیز] در محدودهٔ قدرت او نیستند.

آلبو[1]: در حالی که کرسکا به گونه ای تردید ناپذیر، فیلسوفان ارسطویی را رقبایی تلقی می کرد که باید مورد انتقاد قرار گیرند و یا با آن ها مبارزه کرد، دیدگاه ژوزف آلبو (حدود ۱۳۸۰ـ ۱۴۴۴) ـ که کرسکا را استاد خود می دانست ـ با وضوح بسیار کم تری، مشخص شده است. آلبو از تناقض گویی پروایی نداشت، و ظاهراً آن را احتیاط مشروعی از جانب یک نویسندهٔ فلسفی و یا کلامی تلقی می کرد؛ در واقع، او به طریقی بسیار آشکارتر از ابن میمون دراین امر غوطه ور شد. در حالی که موضع اساسی این شخص اخیر در فلسفه نسبتاً روشن است و نظر به این

---

1. Albo

که در مورد او مسئله [فقط] این بوده که تا کجا حاضر است برای دین از نظریهٔ ارسطویی فاصله بگیرد، درعین حال، در این باب جداً جای تردید هست که کدام یک از این ها استاد حقیقی آلبو بودند: کرسکا و سنّت دینی یهود و یا ابن میمون و ابن رشد؟ شاید عمدتاً به دلیل همین تصور آگاهانه در توضیح موضع واقعی خویش برای خواننده بود که آلبو غالباً به عنوان یک التقاطی، کنار نهاده شده است. او نه تنها به شدّت از نویسندگان مذکور، بلکه از سعدیا، متأثر بود. به نظر می رسد او اطلاعات قابل توجهی نیز از الهیات مسیحی داشته و حتّی برای منظور خود برخی عقاید مدرسی را اقتباس کرده است. آلبو، در داشتن دلبستگیِ چشم گیر به نظریهٔ سیاسی، متفاوت از کرسکا و تا حدّی شبیه ابن میمون است.

موضوع مشخص شاهکار آلبو، یعنی «کتاب اصول»[1]، تحقیق نظریهٔ اصول عقاید دینیِ یهود است که ابن میمون در یک اثر غیرفلسفی، شمار آن ها را سیزده تعیین کرده است؛ حال آن که آلبو، به تبعیت از نظریه ای که به نظر می رسد در تحلیل نهایی به ابن رشد باز می گردد، تعداد آن ها را به سه اصل محدود ساخته است: وجود خداوند، مشیّت الهی در باب کیفر و پاداش و اعتقاد به تورات به عنوان وحی الهی. به هر یک از این اصول بخشی اختصاص یافته است که معمولاً تفسیرهای فلسفی و تفسیرهای دینیِ سنّتی را در کنار هم شامل می شود. با وجود این، تا آن جا که به فلسفهٔ یهود مربوط است کمک عمده و نسبتاً تازه (گو این که اگر احتمالِ تأثیر مسیحیت را در نظر بگیریم، محتملاً تازه نباشد)

---

1. *Sefer ha - Ikkarim*

آلبو به تطوّر عقیدتی، طبقه‌بندی او از قانون طبیعی، وضعی [قراردادی][1] و الهی در مقدمه‌اش بر این کتاب است. قانون طبیعی، ضروری است؛ زیرا انسان که سیاسی بالطبع است باید به یک جامعه تعلق داشته باشد، جامعه‌ای که ممکن است از لحاظ گستره، محدود به یک شهر باشد و یا همهٔ جهان را در برگیرد. قانون طبیعی، با ترویج حق و مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی، جامعه را محافظت می‌کند. بنابراین، انسان را از دزدی و تجاوز و آدم‌کشی، باز می‌دارد. آلبو، ممکن است مفهوم «قانون طبیعی» را از مدرسی‌های مسیحی اقتباس کرده باشد؛ این اصطلاح به ندرت در کتاب‌های فلسفی که به عربی نوشته شده‌اند، استعمال شده است، و در این موارد هم معنایی کاملاً متفاوت دارد. آلبو اشاره نکرده که آیا قانون طبیعی موافق طبیعت انسان است یا نه؟ او نیاز به این قانون و پذیرش آن را با دلایلی صرفاً منفعت‌گرایانه[2] تعلیل می‌کند. باوجود این، عقیده دارد که قانون طبیعی، در میان همهٔ مردم و در همهٔ زمان‌ها و همه مکان‌ها، یکسان است.

قوانین موضوعه[3] که به دست عقلا وضع شده‌اند، شرایط و نیز طبیعت خاصِ مردمی را در نظر دارند که این قوانین برای بهره‌مندی آن‌ها وضع شده‌اند. این بدان معناست که تفاوت این قوانین با قوانین طبیعی این است که به طور عام، قابل اعمال نیستند. به هر حال، نه قانون طبیعی

---

1. conventional
2. utilitarian
3. positive laws

و نه قوانین مدون عرفی، هیچ کدام انسان را به سمت سعادت معنوی واقعی رهنمون نمی سازند، این وظیفهٔ قانون الهی است که به وسیلهٔ یک پیامبر، به انسان ها عقاید نظری حق و درست را بیاموزد.

آلبو، برخلاف ابن میمون، ولی هم سو با مدرسی ها و تا حدودی با سعدیا، معتقد شد که انسان با تلاش و کوشش خود و بدون کمک پیامبران، بر ایجاد یک جامعهٔ منظم، توانایی دارد. در حالی که ابن میمون عقیده داشت یهودیت، تنها قانون الهی است که به وسیلهٔ یک پیامبر راستین، ترویج شده است، آلبو مطرح ساخت احکامی که به نوح داده شده بود نیز شکل دهندهٔ قانونی الهی است که سعادت پیروانش را ـ ولو درحدّی کم تر از یهودیت ـ تضمین می کند. این حالت توجیه کنندهٔ نوعی آیین همه نگری[1] است. آلبو مطابق روایتی از تلمود، عقیده داشت که دین دارانِ غیر یهودی ـ یعنی آن هایی که شریعت نوح را رعایت می کنند ـ در سرای دیگر، سهمی دارند. اما دعوای مسیحیت و اسلام را، مبنی بر این که شرایعی الهی هستند، مردود شمرد.

## رنسانس

به نظر می رسد یهودیان اسپانیا در چند دههٔ آخر پیش از اخراجشان از اسپانیا (۱۴۹۲) تأثیر مدرسی های مسیحی را آزادانه پذیرفته بودند. این فقط هابیلاّ[2]، مترجم چند متن مدرسی به عبری، نبود که به تفکّر

---

1. universalism

2. Habilla

مسیحی انتساب داشت، بلکه اسحاق آراما[1] و اسحاق آبراوانل[2] نیز ـ که هر دو پس از اخراج، به ایتالیا مهاجرت کردند ـ همین نسبت را داشتند. هر دوی این ها به درجات مختلف، از منتقدان ارسطوگراها بودند. برخی دیدگاه های آراما (کسی که ظاهراً در آبراوانل تأثیر داشته است) نشان دهندهٔ بازگشت به [دیدگاه های] یهودا هلوی است. نظریهٔ سیاسی آبراوانل تا حدی جذاب است؛ زیرا وی به نظام های جمهوری ایتالیا در آن دوره اشاره و از آن ها تمجید می کند. پسر اسحاق آبراوانل، یهودا که بیش تر با نام لئون عبری (۱۴۶۰ـ ۱۵۲۱) معروف است، نویسندهٔ کتاب «گفتگوهای محبت آمیز»[3] و به همین لحاظ یکی از نمایندگان برجستهٔ مکتب افلاطونی در ایتالیا است. شاید او در دوران پس از میانه، اولین نمونهٔ یک متفکّر یهودی مهم است که در درجهٔ اول به تاریخ فلسفهٔ یهود تعلّق ندارد (در مورد مفهوم فلسفه یهودی که در این بیان مفروض گرفته شده مباحث آتی را ملاحظه کنید).

**الیجاه دل مدیگو**[4] (۱۴۶۰ـ ۱۴۹۳): وی در کرت زاده شد و یک یهودی پیرو ابن رشد و هم قطار پیکودلّا میراندولا[5]، بود. در رسالهٔ عبری خود «ارزیابی دین»[6] با این گرایش فیلسوفان یهودی به مخالفت

---

1. Isaac Arama
2. Isaac Abravanel
3. Dialoghi d'amore
4. Elijah del Modigo
5. Picodella Mirandola
6. *Behinat Hadat*

برخاست که می خواستند معانی فلسفی را با تفاسیر تمثیلی، به متون کتاب مقدّس تحمیل کنند. دل مدیگو، همانند ابن رشد از هیچ گونه کوششی برای تلفیق شریعت و فلسفه، حمایت نکرد. [از نظر او] فیلسوفان یهودی که چنین معجونی را در ذهن داشتند ـ کاملاً واضح است که برجسته ترین مصداق این انتقادات، ابن میمون است ـ نه فیلسوف (حقیقی) بودند و نه آموزگار (حقیقی) شریعت.

## دوران جدید و معاصر

اخراج یهودیان از اسپانیا و پرتغال، مرکز جدیدی را برای تفکر یهودی، یعنی هلند به وجود آورد. بسیاری از تبعیدیان یهودی آن جا را موطنی جدید و امن یافتند. به نظر می رسید که تحمّل و بردباری رژیم آن سامان، تضمین هایی را در برابر آزار و اذیّت خارجی فراهم ساخته است. این مسئله مانع از استقرار یک سخت کیشیِ ظالمانه[1] که آماده بود تا اعضای طغیانگر جامعهٔ خود را تنبیه کند نشد و در واقع، شاید به این امر کمک هم کرده باشد.

دا کوستا: یوریل دا کوستا[2]، یا «آکوستا» (۱۵۸۵ـ ۱۶۴۰) و اسپینوزا، هر دو بر ضد سخت کیشی یهودی شوریدند. یوریل داکوستا از پرتغال به آمستردام رفت. در پرتغال وی به دلیل تعلق به یک خانوادهٔ مارانوس (یهودیانی که برای رهایی از تفتیش عقاید اسپانیا تغییر دین

---

1. oppressive orthodoxy

2. Uriel da Costa

دادند) در [فضای] ایمان کاتولیکی تربیت یافته بود. ضدّیت وی با یهودیتِ سخت کیش (اگر تعبیر خودش را به کار ببریم یهودیت «فریسی ها») که او در آمستردام با آن ها مواجه بود، تا حد زیادی مشخص کنندهٔ موضع فلسفی اش بوده است. او با این واقعیت مواجه شد که احکام[1] ـ آن طور که معاصران او آن را تفسیر می کردند ـ با متن تورات منطبق نبوده و برای اثبات نظر خود نظریاتی تنظیم کرد. رسالهٔ او به زبان پرتغالی «در میرایی نفس»[2] بر جدایی فزایندهٔ وی از آموزهٔ یهودیِ مورد قبول عموم، مهر تأیید زد. گویا تحت تأثیر میخائیل سروتوس[3]، سرانجام به این نتیجه رسید که نفس، روح حیات بخش است که در خون قرار می گیرد و با مرگ بدن، می میرد و از این حیث، هیچ تفاوتی بین نفس انسان و حیوان وجود ندارد. او بر آن بود که اعتقاد به نامیرایی نفس، نتایج شوم بسیاری داشته است؛ زیرا انسان را به اختیار کردنِ شیوه ای مرتاضانه[4] در زندگی و حتی طلب مرگ می کشاند. به اعتقاد او هیچ چیز به اندازهٔ اعتقاد به خیر و شرّ ابدی، انسان را رنج نداده است. خداوند، فقط به این دلیل این عقاید را تحمّل می کند تا وجدان کسانی را که حقیقت او را نادیده گرفته اند، عذاب دهد. دا کوستا در این مرحله بر مرجعیت کتاب مقدس پای می فشرد که به اعتقاد او با استفاده از آن می توان میرایی نفس را اثبات کرد.

---

1. commandments

2. Sabre a Mortalidadeda Alma

3. Michael Servetus

4. ascetic

او در زندگی نامه ای که به زبان لاتین و تحت عنوان «نمونه ای از زندگی انسانی»[1] نوشت، موضع تندتری اتّخاذ کرد و تفوق کامل قانون اخلاق طبیعی را (که هنگام استدلال در برابر یهودی ها ظاهراً آن را بااحکام الهی نوح یکی می داند ـ شاید بتوان آن را با دیدگاه آلبو مقایسه کرد) اعلان نمود. بر همین اساس او اعتبار این دلیل را که قانون طبیعی از یهودیّت و مسیحیّت فروتر است انکار می کند؛ زیرا عقیده دارد این هر دو دین، دوست داشتنِ دشمنان خود را تعلیم می دهند، و این حکمی است که جزء قانون طبیعی نیست. به اعتقاد دا کوستا، از طلبِ یک محالِ آشکار، حصول هیچ خیری، میسّر نیست.

اسپینوزا: اگر چه آن دسته از فیلسوفان یهودی الاصل قرون میانه را ـ که یهودیت برای آن ها موضوعِ فلسفی درجهٔ اول نبود ـ وابسته به تاریخ فلسفهٔ یهود قلمداد می کنند ـ اعمال یک چنین رده بندی در مورد فیلسوفان جدید یهودی الاصلی چون سالومون میمون[2]، هانری برگسون[3]، ادموند هوسرل[4] و ال. آی. چستو[5]، گرچه ممکن است به نتایج قابل توجهی بینجامد، بااین حال نامناسب به نظر می آید. این قطعاً با نیّات خودِ این فیلسوفان منطبق نیست و دیدگاه های آنان را از بستر طبیعی خودش خارج می سازد.

---

1. Exemplar Humanae Vitae
2. Salomon Maimon
3. Henri Bergson
4. Edmund Husserl
5. L.I Shestow

با وجود این، ممکن است این ملاحظات به دلایل زیر، در مورد اسپینوزا کاملاً این چنین معتبر نباشد: ۱ـ اوّلین بار از طریق مطالعهٔ متون فلسفی یهودی بود که اسپینوزا وارد جرگهٔ فلسفه شد. ۲ـ ممکن است به دلایلی اثبات کرد که حداقل تا حدی (اگر تأثیر دکارت و فیزیک قرن هفدهم و برخی عوامل سازندهٔ دیگر را جدا کنیم) نظام اسپینوزا، بنیادنگری و یا نتیجهٔ منطقی آموزه های دورهٔ میانه است؛ تأثیر ابن میمون وکرسکا، روشن وآشکار است، هرچند میزان اهمیت آن قابل مناقشه باشد. ۳ـ بخش قابل توجهی از کتاب «رساله در باب الهیات و سیاست»[1] اسپینوزا مربوط به مسایلی است که مرتبط با یهودیت است. رجوع به برخی دیدگاه های مطرح شده در این کتاب و نیز ارتباط آن ها با نظریات یهودیت میانه، در این جا، احتمالاً نابجا نباشد.

*نبوّت:* آن طور که فصل های اول کتاب *رساله* نشان می دهد، در تبیین اسپینوزا از یهودیّت، نظریهٔ نبوّت از اهمیتی اساسی برخوردار است. این فصل ها، هم چنین می تواند اثبات کند تا آن جا که به این موضوع مربوط است، اسپینوزا تا حد زیادی از طبقه بندی ابن میمون استفاده کرده است، هر چند آن ها را در مورد مردمی دیگر و یا گروه هایی دیگر از مردم، به کار برده است. در واقع ارتباط اسپینوزا با ابن میمون ـ هر چند خصمانه ـ به مراتب از ارتباط بیش تر فیلسوفان یهودی قرن پانزدهم که از یهودیت منقطع نشده بودند نزدیک تر بود.

ابن میمون عقیده داشت که پیامبران، کمالِ عقلانی را که باعث

1. Tractatus Theologico Politicus

فیلسوف شدن آن ها شده با کمال قوّه تخیّل، ترکیب کرده اند. او هم چنین به طبقه ای از مردم اشاره می کرد که از تخیّل نیرومندی برخوردار هستند، ولی استعداد عقلانی فوق العاده ای ندارند؛ این طبقه از مردم فی المثل، قانون گذاران و سیاست مداران را شامل می شود. اسپینوزا، روی این طبقهٔ آخر، دست گذاشت، ولی آن را بر پیامبران تطبیق کرد؛ کسانی که او آن ها را صاحبان تخیّلات درخشانی توصیف کرد که لزوماً از استعداد عقلانی چشم گیری برخوردار نیستند. او فیلسوف بودن پیامبرانِ کتاب مقدّس را رد کرد و با به کارگیری روش فلسفی و تاریخی در مورد کتاب مقدس، نشان داد که این متون، این ادعای خصم را بر نمی تابند.

اسپینوزا هم چنین این ادعای ابن میمون را رد کرد که نبوت موسی با نبوت دیگر پیامبران متفاوت بود، عمدتاً به این دلیل که در سخن گفتن از وحی، به قوّهٔ خیال توسّل نجست. برطبق نظر اسپینوزا، واقعیت متمایز در نبوّت موسی این بود که او صدای خداوند را در یک مکاشفه پیامبرانه[1] شنید؛ یعنی در وضعیتی که تخیّل وی فعّال بود. اسپینوزا در این سخن، از یکی از طبقه بندی های ابن میمون در مورد نبوت استفاده کرد که برطبق آن او در کتاب «دلالة الحائرین» نبوّت ها را بر اساس خصیصه های خاص رؤیاها و مکاشفات پیامبرانه از هم تفکیک کرده است. با وجود این، ابن میمون بسیار بعید می دانست که اصلاً صدای خداوند در مکاشفات پیامبر شنیده شده باشد؛ او معتقد بود که این طبقه بندی صرفاً فرضی است. ظاهراً واضح است که اسپینوزا برای

---

1. prophetic vision

شناخت مرتبه و منزلت موسی، به آن چه واقعاً در تاریخ اتفاق افتاده است، علاقه ای نداشته، بلکه علاقه مند بود تا شاهدی را که از کتاب مقدس دریافته بود، در چهارچوب نظری ابن میمون به شیوه ای که با اهداف الهیاتی ـ سیاسی وی هم آهنگ باشد، بگنجاند.

این هدف، ایجاب می کرد تا اسپینوزا در «رساله»، نظریه ای راجع به عیسی، که از او با عنوان مسیح یاد می کرد، مطرح کند. رتبه و شأنی که [در این کتاب] برای عیسی در نظر گرفته شده است، روی هم رفته شبیه شأنی است که ابن میمون به موسی نسبت داده است. بنا بر این، در «رساله» به عیسی به عنوان معلمی دینی اشاره می شود که نه به قوّهٔ تخیّل، بلکه فقط متوسل به عقل است. با وجود این، اسپینوزا در تعقیب این فرضیه، از یک ناسازگاری رنج می برد؛ در حالی که وی در مورد انبیای عهد عتیق، تفاسیر کنایی را که مبتنی بر این فرض بودند که این پیامبران، تعالیم خود را با فهم عامهٔ مردم منطبق می سازند انکار کرد، در مورد عیسی این نوع تفسیر را پذیرفت؛ زیرا می خواست تا آن دسته از گفته های عیسی که آن ها را ناهمخوان با آموزهٔ فلسفی صحیح، تلقی می کرد، تأویل کند. هم موسای ابن میمون و هم عیسای اسپینوزا، هر دو، شخصیّت هایی کاملاً منحصر به فرد هستند؛ در عین حال یک تفاوت مهم بین آن دو وجود دارد. در نظر ابن میمون و اسپینوزا، قوانین موسی، جامعه و دولت یهود را موجودیت بخشید، در حالی که عیسای مورد نظر اسپینوزا، نه یک قانون گذار بود و نه، تا آن جایی که به کارهای مستقیم او مربوط می شود، یک سیاست مدار. هر چند که در طرح اسپینوزا از یک حکومت آرمانی، به او یک وظیفهٔ سیاسی واگذار شده بود: اقتدار او

ممکن است برای تأسیس و تقویت دینی ـ که اسپینوزا آن را «دین جامع»[1] می‌نامید، به کار رود، دینی که هیچ اشتراکی با هیچ کدام از مظاهر اصلی مسیحیت تاریخی ندارد و اگر هم دارد کم است.

نقد یهودیّت: تفاوت بین یهودیت و «دین جامع» اسپینوزا، منطبق با تفاوت بین موسی و عیسی است. از دیدگاه اسپینوزا، یهودیان پس از ترك مصر، خود را در موقعیّت مردمی دیدند که به هیچ یک از قوانین وضعی پای بند نیستند. آن‌ها به عبارت دیگر، به وضع طبیعی برگشته و با نیاز ورود به یک پیمان اجتماعی، مواجه شدند. آن‌ها هم چنین مردمی جاهل و بسیار متمایل به خرافات بودند. موسی که از توانایی چشم گیری برخوردار بود از شرایط، و خصوصیات این مردم، برای وادار ساختن آن‌ها به پذیرش یک پیمان اجتماعی و حکومتی مبتنی بر آن، استفاده کرد، که برخلاف طرح اسپینوزا برای جوامعِ آرمانی، ابتدا و پیشاپیش، بر ملاحظهٔ فایده گرایانه ـ یعنی ملاحظهٔ معقول ـ مزیّت زندگی اجتماعی بر زندگی به وضع طبیعی، متکی نبود.

آن پیمان اجتماعی که به وسیلهٔ بنی اسرائیل در صحرا منعقد شد، برعقیده‌ای خرافی در مورد خداوند به عنوان «پادشاه» و «داور» مبتنی بود که بنی اسرائیل، هر نوع موفقیت سیاسی و نظامی که کسب می‌کردند، مرهون او می‌دانستند. بنی اسرائیل اقتدار سیاسی را بیش‌تر به خدا منتقل نمودند تا به نمایندگان خواست و ارادهٔ مردم، و این حاکمیّت به نوبهٔ خود به موسی، نمایندهٔ خداوند و [پس از موسی] به جانشینان او واگذار شد.

---

1. *religio catholico*

این مطلب را باید اضافه کرد که علی رغم تأکید اسپینوزا برخرافی بودن مبانیِ حکومت بنی اسرائیل در ادوار باستان، گزارش او از نظام این حکومت، کاملاً ناهمدلانه[1] نیست. با وجود این، او معتقد است که این نظام، بذرهای نابودی خویش را با خود داشت و این که با نابودی این حکومت، پیمان اجتماعی که موسی به وجود آورده بود از هم گسیخت و تمامی واجبات سیاسی و دینی که بر یهود فرض شده بود، پوچ و بی اعتبار گشت.

دین جامع: ممکن است گفته شود که چون حکومت مورد نظر اسپینوزا، نه براساس ایمانی خرافی، بلکه براساسِ میثاقی اجتماعی بنا شده که در ملاحظات فایده گرایانه و معقول ریشه دارد، [بنابراین] نیازی نداشته تا اقتدار خویش را با دین حفظ و تثبیت نماید. اما به نظر می رسد که اسپینوزا به این عقیده باور داشته است ـ شاید از شناخت تجربیِ صرف از رفتار معمولی انسان ها اخذ کرده باشد ـ که نیاز به یک دین وجود دارد. اسپینوزا برای آن که این نیاز را برآورده سازد و از خطر دین های مضر نیز جلوگیری کند، دین جامع خود را ابداع کرد، دین عمومیی که از ویژگی های متمایز زیر برخوردار است:

۱ـ هدف اصلی آن در جنبهٔ عملی (که با توسّل به مرجعیت عیسی پیش برده می شود) این است که انسان را سوق دهد تا بر طبق عدالت و خیرخواهی عمل کند. چنین رفتاری در حکم اطاعت از قوانین حکومت و احکام قضاتی است که حاکمیّت به آن ها واگذار شده است؛ زیرا

---

1. unsympathetic

نافرمان برداری ـ حتّی اگر از انگیزه های دلسوزانه نشأت بگیرد ـ میثاق اجتماعی را که حافظ سعادت همهٔ اعضای جامعه است، تضعیف می کند و در نتیجه، پی آمدهای بد آن از هر نتیجهٔ خوبی که ممکن است داشته باشد، بیش تر می شود.

۲ـ اگر چه، مطابق نظر اسپینوزا، دین، نگران حقیقت نظری نیست. «دین جامع» برای این که کارآیی داشته باشد، مستلزم معتقداتی است که اسپینوزا آن ها را در «رساله» مطرح کرده است. در آن جا این معتقدات در عباراتی تنظیم شده اند که هم می توان آن ها را بر طبق تصوّر فلسفی از خداوند ـ که اسپینوزا آن را تصور درست می شمارد ـ تفسیر کرد و هم موافق پندارهای خرافی مردم عادی. نتیجه این می شود که اگر این معتقدات به این عنوان پذیرفته شوند که بنفسه تشکیل دهندهٔ تنها آیینی هستند که هر کس مکلّف به داشتن آن است، نمی توان مردم را به دلیل عقایدشان مورد اذیّت و آزار قرار داد؛ اسپینوزا عقیده داشت که چنین تعقیب و آزاری می تواند به جنگ داخلی بینجامد و حکومت را ساقط سازد. فیلسوفان آزادند تا در جست و جوی حقیقت، درگیر شوند و اگر بتوانند به آرمان نهایی انسان، یعنی آزادی مبتنی بر آگاهی، دست یابند. تردید چندانی نیست که یکی از اهداف اصلی اسپینوزا از نوشتن «رساله»، پیش برد آرمانِ تحمّلِ عقاید فلسفی بوده است.

مندلسون: موسی مندلسون[1] (۱۷۲۹ـ ۱۷۸۶) آغازگرِ دورانی بود که شاید بتوان آن را دورهٔ آلمانیِ فلسفهٔ یهود نامید. این دوره که در آن،

---

1. Moses Mendelssohn

شمارِ قابل ملاحظه ای از آثار در زمینهٔ فلسفهٔ یهود به زبان آلمانی و غالباً تحتِ تأثیر فلسفهٔ آلمانی نوشته شد، نیز با آزادی یهودی ها (یعنی الغای قوانین تبعیض آمیز که علیه آن ها وضع شده بود) و جذب و ادغام نسبی و یا کاملِ آن ها، مشخص می شود. به ویژه در این دوره ظاهراً به کارگیری تعبیر «فلسفهٔ یهودی» ابتدا و پیش از همه در مورد کارهایی متعیّن و بامعنا است که هدف اصلی آن ها و یا یکی از اهداف اصلی آن ها عبارت است از: ارائهٔ تعریفی از یهودیت و توجیه و تبیینی در مورد وجود آن. وظیفهٔ دوم این فلسفه را غالباً حتمی کردن مواجههٔ یهودیت با مسیحیت به جای مواجههٔ یهودیت با فلسفه می دانند، که وجه مشترك بسیاری از فیلسوفان دورهٔ میانه بود. به نظر می رسد این تغییر، پی آمد جدایی [فلسفهٔ یهودی] از حوزهٔ دین بوده است به نحوی که لااقل از نظر فیلسوفان، اکنون دیگر موارد ممکن اصطکاك برای برخورد دین و فلسفه باقی نمانده بود. این جدایی، با آموزهٔ اسپینوزا هر چه بیش تر گسترش یافت. موسی مندلسون و دیگران برای اهدافشان برخی مفاهیم اساسی دربارهٔ یهودیت را از اسپینوزا اقتباس کردند. مندلسون، همانند اسپینوزا عقیده داشت (بر اساس رسالهٔ اورشلیم و دیگر نوشته های او) وظیفهٔ یهودیّت این نیست که به تعلیم حقایق عقلانی بپردازد، هر چند که در کتاب مقدّس به آن اشاره شده باشد. برخلاف آن چه او آن را مسیحیّت آتاناسی[1] نامید (یعنی آموزه ای که در کیش آتاناسی مطرح شده است) یهودیّت، فاقد هر نوع عقاید جزمی الزام آور است. این دین بر اعتقادِ راسخ به برخی حوادث

---

1. Athanasian Christianity

تاریخی و بر عمل، یعنی رعایت شریعت (مشتمل بر احکام عبادی) متمرکز است. فرض بر این است که چنین مراعاتی به سعادت در دنیا و آخرت منجر می‌شود. مندلسون همانند اسپینوزا، بی مقدمه به انکار این عقیده نپرداخت و گویا به راستی آمادهٔ پذیرفتن آن بود. [اعتقاد به] رازواره گیِ اسرار الهی، رادیکالیسم و آن‌چه شاید بتوان آن را سازواری اسپینوزا نامید، مقابل‌های کاملِ مدافعه گری‌های مندلسون است. در تصوّر مندلسون غیریهودی‌ها پای‌بند به قانون طبیعت هستند. او برتری یهودیّت را بر قانون طبیعی تأیید نمی‌کرد و می‌خواست مسیح را به عنوان پیامبری بزرگ، حرمت نهد. او به این عقیدهٔ خود تصریح کرد که تفاوت بین ادیان مختلف، همیشگی نیست و آن هنگام که تمامیِ زمین در معرفتِ خداوند متحد شوند، یهودیان مجاز خواهند بود تا شعایر و مراسم خاص خود را ترک کنند، [اما] آن روز هنوز نرسیده است.

مندلسون به خوبی فلسفهٔ یهودیِ قرون میانه را تعلیم دیده بود و به کرّات به نوشته‌های ابن میمون و دیگر متفکّران یهودی قرون وسطی اشاره کرده است. سه اصلی که عقیده داشت اساس یهودیت است اگر به خاطر داشته باشید همان‌هایی است که آلبو مطرح کرده بود. آن‌ها عبارت‌اند از: خدا، مشیت الهی و قانون الهی.

فورمشتچر[1]: در حالی که مندلسون لااقل تا حدودی سنّت دورهٔ میانه را ادامه می‌داد و یا نظریات اسپینوزا را برای اهداف خود اقتباس می‌کرد، فیلسوفان یهودی نیمهٔ اول قرن نوزدهم را (به استثنای سولومون

---

1. Formstecher

اشتاین هایم[1] لااقل تا اندازه ای) می توان به عنوان شاگردان فیلسوفان زمان خودشان دانست. سولومون فورمشتچر (۱۸۰۸ـ۱۸۸۹) در کتاب «دین روح»[2] در تصورِ خود از طبیعت و روح، به عنوان تجلیّات الهی، عمیقاً تحت تأثیر شلینگ واقع شده است. [مطابق عقیدهٔ او] دین انواعی دارد که با این تجلیّات منطبق اند: ۱ـ دینِ طبیعت که در آن خداوند به عنوان اصل طبیعت و یا به عنوان روح جهان در نظر گرفته می شود. ۲ـ دینِ روح که خداوند را موجودی اخلاقی در نظر می گیرد. بر اساس دینِ روح، خداوند در آزادی کامل، جهان را به عنوان تجلّیِ خودش خلق کرده و نه آن طور که دین طبیعت می گوید؛ به دلیل این که جهان برای وجود خود او ضروری بوده است.

دینِ روح، که منطبق با حقیقت دینی مطلق است، ابتدا در مردم یهود متجلّی شد. تاریخ دینی جهان را می توان به عنوان روند جهانی شدن دینِ یهود دانست. مسیحیّت، مفاهیمِ یهودی را در میانِ ملّت ها منتشر ساخت؛ ولی آن را با پندارهای شرك آمیز درآمیخت. عنصر شرك به تدریج حذف می شود ـ برای مثال پروتستانیزم در این جنبه، پیش رفت قابل توجهی نشان داد. هنگامی که سرانجام عنصر یهودی در مسیحیّت پیروز شود، یهودیان، حق خواهند داشت که از انزوا به درآیند. روندی که به تحقق این وحدت دینیِ نهایی خواهد انجامید، مدتی است که در جریان است.

---

1. Solomon Steinheim

2. Die Religien des Geistesll

هیرش: اثر فلسفی اصلی ساموئل هیرش[1] (۱۸۱۵ـ ۱۸۸۹) تحت عنوان: «فلسفهٔ دین یهود»[2] به نحوی قاطع متأثر از هگل بود. این تأثیر در شیوهٔ هیرش و در وظیفه‌ای که به فلسفهٔ دین اختصاص می‌دهد؛ یعنی تبدیل آگاهیِ دینی به حقایق مفهومی، آشکارتر است. با وجود این، او برخلاف هگل، حقیقت دینی را در مقایسه با حقیقت فلسفی فاقد صلاحیت نمی‌دانست.

هیرش معتقد بود که آگاهی انسان از خود به عنوان یک من، همان آگاهی از آزادی خویشتن است؛ هر چند این آزادی، انتزاعی[3] است؛ در ادیان تاریخیِ مختلف، عینیت می‌یابد. انسان، ممکن است این آزادی را نادیده بگیرد و معتقد شود که تحت سلطهٔ حواسّ خود قرار دارد. این به معنای تصدیق سلطهٔ مطلق طبیعت است که به عنوان اصلی الهی در نظر گرفته شده و نقطهٔ انفصال ادیان شرك پذیر است. با وجود این، اگر او طبیعت خویش را مطیع آزادی خود سازد، آزادی او تقید پیدا می‌کند. خداوند نه تنها به عنوان اعطا کنندهٔ آزادیِ مطلق، بلکه به عنوان خواستار آزادیِ مقید انسان، در نظر گرفته می‌شود. این اصل یهودیت است. هیرش هم چون فورمشتچر، مسیحیّت را به عنوان واسطهٔ بین یهودیت و آیین شرك محسوب می‌کرد.

خداوند، خودش را در مراحل اوّلیهٔ تاریخ یهود، از طریق معجزات

---

1. Samuel Hirsch

2. *Die Religionsphilosophie der Juden*

3. abstract

و نبوات، آشکار ساخت. در حال حاضر او خودش را در معجزه‌ای که به واسطهٔ وجود مردم یهود تحقق یافته است، آشکار می‌سازد. مسیحیت در آغاز و در زمان عیسی، با یهودیّت یکسان بود، شکاف اصلی بین این دو دین به دست پولس ایجاد شد. مطابق نظر هیرش، هنگامی که عناصر پولسی از مسیحیت حذف شوند، این دین در همهٔ اصول، موافق یهودیّت خواهد شد، هر چند یهودیت، وجود جداگانه خود را حفظ خواهد کرد.

کروچمال[1]: ناچمان کروچمال(۱۷۸۵ـ۱۸۴۰) از اهالی گالیکیا[2](که در آن زمان بخشی از اتریش بود) و نویسندهٔ رساله «راهنمای سرگشتگان زمان ما»[3] بود که به زبان عبری و در موضوع فلسفهٔ تاریخ و تاریخ یهود نگاشته شده بود و تأثیر قابل توجهی داشت.

کروچمال، همانند هیرش، از هگل و احتمالاً از دیگر فیلسوفان آلمانیِ تقریباً هم دورهٔ هگل، مثل فیخته، نیز متأثر شده بود. تفکّر فلسفی کروچمال بر مفهوم «روح» متمرکز بود و علاقهٔ اصلی او به «روح ملّی» بود؛ «روح» مخصوصی که با هر ملّتی متناسب است و همان علّت ویژگی‌های خاصی است که ملّتی را از ملّت‌های دیگر، در همهٔ حوزه‌های فعالیت انسانی، متمایز می‌سازد.

برطبق نظر کروچمال، «روح‌های» ملّی همهٔ مردم به غیر از یهودی‌ها، اساساً جزئی هستند. از این رو، روح ملّی یا با افول آن ملّت،

---

1. Krochmal

2. Galicia

3. *Moreh Nebukhei ha - Zman*

خاموش می شود و یا اگر روحی قوی باشد جذب ملّتی دیگر می شود. ملّت یهود، ارتباطی مخصوص، با روحِ کلی دارد که خدای اسرائیل است. این ارتباط، علّت جاودانگی ملّتِ یهود است.

اشتاین هایم[1]: سولومون لودویک اشتاین هایم(۱۷۸۹ـ ۱۸۶۶) نویسندهٔ کتاب: «وحی بر اساس آموزهٔ کنیسه»[2] ظاهراً متأثّر از ضد عقل گرایی فریدریش جاکوبی[3] بود.

نقد وی از علم، مبتنی بر نقادی جاکوبی است، اما در ایجاد تقابل و ضدّیت عقل نظری با معرفت شهودی ما از خداوند، با جاکوبی موافق نیست. اشتاین هایم تقابل را میان عقل انسان با وحی الهی می داند. باید آن نکتهٔ اصلی را که به دلیل آن، وحی افاضه شده به انبیای بنی اسرائیل در برابر عقل قرار می گیرد، در این واقعیت جُست که خدایی را که عقل مسلم می انگارد، تابع[4] ضرورت است و فقط موافق با قوانین می تواند عمل کند. علاوه بر این، عقل اثبات می کند که هیچ چیز نمی تواند از عدم به وجود آید. و به همین قرار، خداوند آزاد است که نه یک جهان خوب، بلکه فقط بهترین جهان ممکن را خلق کند. اما از سوی دیگر، دین وحیانی بر آزادی خداوند و خلقت عالم از عدم، پای می فشرد.

کوهن[5]: به نظر می رسد که بین فیلسوفان یهودی نیمهٔ اول و یا دو

---

1. Steinheim
2. Die offenbarung Nach Dem Lehrbegriff der Synagoge
3. Friedrich Jacobi
4. subject
5. Hermann Cohen

ثلث اول قرن نوزدهم با هرمن کوهن (۱۸۴۲ـ ۱۹۱۸) رئیس مکتب نئوکانتی ماربورگ رابطهٔ چندانی وجود نداشته باشد. ممکن است به یک معنا کوهن را بیش تر به عنوان یک مورد نسبتاً غیرعادی در بین فیلسوفان یهودی نسل وی و نسل های قبلی، تلقی کرد. دلیل این مطلب، دو جنبه از تفکر فلسفی است: جنبهٔ عام و جنبهٔ یهودی و موازنهٔ نگران کنندهٔ[1] بین این دو جنبه. یهودیّت، به هیچ معنا تنها موضوعِ مهم نظام فلسفی او نبود، بلکه فقط یکی از موضوعات بود و نه حتی نقطهٔ عزیمت او. تردیدی وجود ندارد که کوهن در بیش تر عمر خود به کانت گرایی خویش، که در پرداخت آن، ابتکار قابل ملاحظه ای از خود نشان داد، متعهد بود. برخی به دلایلی معتقد بوده اند که آموزهٔ او نزدیکی خاص ناخواسته ای را با آموزهٔ هگل نشان می دهد. با وجود این، تصوّر کوهن از خداوند، از تحلیل و بسط برخی تصوراتِ کانت ناشی می شود. در دیدگاه کوهن، اقتضای عقل آن است که طبیعت، منطبق با طرح عقلانی «واحدی»، تلقی شده و بین حوزه های طبیعی و الهیات اخلاقی، سازگاری وجود داشته باشد. این دو اقتضا، به نوبهٔ خود، پذیرش ایدهٔ خدا را ضروری می سازد. کلمهٔ «ایده» در معنای کانتی آن به کار رفته است و به این معناست که در مورد واقعیت متافیزیکی خداوند، هیچ ادّعا [و یا اظهاری] نشده است. نظریهٔ اخلاق کوهن تا حد قابل توجهی از نظریهٔ کانت ناشی شده است، اما او عقیده دارد که مهم ترین اصول اخلاقی را انبیای بنی اسرائیل کشف کرده اند که دین را از مخمصه اساطیر

---

1. uneasy equilibrium

نجات دادند. هم چنین یک هم آهنگی وجود دارد بین تصوّر مسیحایی از انبیای یهودی و این اقتضای اخلاقیات که مسئولیت نزدیکیِ پیوسته به کمال اخلاقی باید بدون وقفه ادامه یابد. این هدف هیچ گاه به طور کامل به دست نمی آید. مسیح گرایی نیز به معنای کانتی کلمه، یک ایده است.

به نظر می رسد که کوهن در سال های آخر عمر، نگرش خود را تغییر داده است، اگر چه او به صراحت از مواضع پیشین خود عدول نکرده است؛ حداقل در تأکید بر [بخش های مختلف] آموزه اش، تغییر قابل ملاحظه ای را می توان تشخیص داد. مفهوم فرد انسان (فردی که ضعیف و پر از گناه است) و همین طور مفهوم نوعی همبستگی یعنی رابطهٔ بین خدا و فرد نقش عمده ای را ایفا می کند. این رابطه، رابطه ای عاشقانه است؛ عشقِ خدا به انسان و عشق انسان به خدا. مشکل بتوان مفهوم خدا را که در آثارِ دوران آخر کوهن مطرح شده است با نگرش کانتی و یا نئوکانتیِ او دربارهٔ متافیزیک، منطبق ساخت.

مفاهیم خدا و فرد و مفاهیم وابسته به آن در کتاب «دین استدلال از منابع یهودیت»[1] اثر کوهن که پس از مرگ او منتشر شد و در مجموعه ای از مقالات ـ که در کتاب او «نوشتارهای یهودی»[2] تجدید چاپ شد ـ مطرح شده است.

روزن تسوایک[3]: فرانس روزن تسوایک (۱۸۸۶ـ ۱۹۲۹) کتاب

---

1. Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums
2. Judische Schriften
3. Rosenzweig

اصلی فلسفی خود، یعنی «ستارهٔ رهایی»[1] را در ۱۹۲۱ منتشر ساخت. این کتاب با انکار این نگرش فلسفیِ سنتی که ترس از مرگ را مردود می شمارد، آغاز می شود و به جای آن مطرح می کند که این ترس، سرآغاز شناخت آن کل [خداوند] است. انسان، باید علی رغم بی اعتنایی فلسفه و تمایل آن به پذیرش مرگ، به بیم از مرگ، ادامه دهد. فلسفهٔ سنتی فقط به امر عام و شامل دلبستگی دارد و وحدت گرا است. هدف آن این است تا به کشف اصلی بپردازد که همه چیز بتواند مشتق از آن باشد، با وجود این، این تمایل فلسفه، تجربهٔ انسانی را که نه بر یک حوزه، بلکه بر سه حوزهٔ جداگانه، یعنی خدا، جهان و انسان، آگاهی دارد (که کانت در زمینه ای متفاوت به آن ها اشاره می کند) نادیده می گیرد.

بر طبق عقیدهٔ روزن تسوایک، خداوند (همانند جهان و انسان) از طریق تجربه (کشف و انکشاف) شناخته می شود. در شرك یونانی که در کل، کامل ترین مظهرِ شرك است، هر کدام از این سه حوزه، بنفسه وجود دارند: خدایان، جهان و انسان به عنوان قهرمانی مصیبت زده، تنها و خاموش. دینِ مأخوذ از کتاب مقدّس علاقه مند به ارتباط بین این سه است: ارتباط بین خدا و جهان که خلقت است؛ ارتباط بین خدا و انسان که وحی است و ارتباط بین انسان و جهان که به رستگاری و نجات می انجامد. روزن تسوایک، فلسفه ای را که از رؤیای دست یافتن به اصلی برای همهٔ چیزهای موجود، صرف نظر کرده است و در تکیه نمودن بر رابطهٔ بین این سه حوزه و رابطهٔ بین کلمات و اعمالی که این پیوندها را

---

1. Der Stern der Erlösung

موجب می شوند و آن را توسعه می بخشند و از دینِ مبتنی بر کتاب مقدّس تبعیت می کند، فلسفهٔ نقلی[1] می نامد. او این عنوان و مفهوم را از شلینگ اقتباس کرده است؛ کسی که روزن تسوایک مکرّراً بر تأثیر او تأکید ورزیده است.

ایمان مبتنی بر کتاب مقدس، دو دین معتبر را به بار آورده است: مسیحیت و یهودیت. اولی را روزن تسوایک طریق جاودان توصیف کرده است. مردم مسیحی در تحوّل زمان و تاریخ، در جست وجوی راه نجات اند بر خلاف آن ها، وجودِ مردم بی کشور و دولت یهود، به زمان و تاریخ مربوط نیست، ـ با وجود امید به نجات و رستگاری نهایی ـ در عین حال زندگی جاودانه ای است که بارها مطابق ضرب آهنگ سال عبادی یهود تجدید می شود. از این رو، روزن تسوایک مثل یهودا هَلوی (که مقدار زیادی از اشعارش را ترجمه کرد و در نزد او از قدر و اعتبار زیادی برخوردار بود) تاریخ مقدّس مردم یهود را در برابر تاریخ کفر آمیز بقیّهٔ جهان قرار نداد، بلکه آن را در برابر آن چه آن را وجود تاریخی یهودی ها و یا درگیری ایشان در تاریخ سایر ملل می خواند، قرار داد.

بوبر: از سال های اولیهٔ قرن بیستم، مارتین بوبر(۱۸۷۸ـ ۱۹۶۵) تأثیری نیرومند، بر یهودی ها و نیز غیریهودی ها داشته است. الهیات او که بر رابطهٔ من ـ تو[2]، مفهوم حیات گفت و شنودی[3] و بر اهمیت

---

1. narrative
2. The I and Thou
3. dialogical life

اساسی مقولهٔ «مواجهه» متمرکز است، تحت عنوان «مارتین بوبر [در دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز]» بحث شده است. در سال های اخیر، به نظر می رسد آثار جدیدی که با تاریخ تفکّر یهودی در یکی از ابعاد و یا در یکی از ادوار آن سر و کار دارند در کل، از آثار یهودیِ صرفاً فلسفی و یا صرفاً الهیاتی؛ معتبرتر بوده اند. در برخی موارد آثار فاضلانه، یک نگرش شخصی در قبال یهودیت و یا به طور کلی در قبال دین را نمایان می سازند. این سخن در مورد دو مرکز عمدهٔ فعالیت های فلسفی ـ کلامیِ یهود، یعنی ایالات متحدّه و اسرائیل، و هم چنین در مورد کشورهایی مثل فرانسه و انگلیس صادق است، اما شاید هنوز خیلی زود باشد که بکوشیم یک جمع بندی قاطع از گرایش ها و دست آوردهای دوره ای که مشرف به زمان حال است، ارائه دهیم.

(در مورد مباحث مربوط به عرفان یهودی مقالات «قباله» و «تاریخ عرفان» را [در دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز] مطالعه کنید و برای مطالعه در مورد فیلسوفان یهودی؛ عنوان فلسفهٔ یهودی را در فهرست راهنمای همان کتاب ملاحظه فرمایید).

# کتاب‌شناسی

## آثار عمومی


Guttman, Julius, *Philosophies of Judaism*. New York, 1964. Contains extensive bibliography.

Husik, Isaac, A *History of Medieval Jewish Philosophy*. Philadelphia, 1916.

Munk, Salomon, *Melanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859.

Strauss, Leo, *Philosophie und Gesetz*. Berlin, 1935.

Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, III, 1952.

Vajda, G.*Judische Philosophie*. Bern, 1950.


## متون


Abravanel, Isaac, *perush l'Moreh Nebukhim*. Vilna,

Poland, 1904.

Bar Hiyya, *Abraham Hegyon ha-Nefesh o Sefer ha-Musar*, Y.I. Freiman, ed. Leipzig, 1860.

Bar Hiyya, Abraham, *Megillath ha-Megalleh*, A.S.Poznanski, ed. Berlin, 1924.

Cohen, Hermann, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig, 1919, 2d ed, Frankfurt, 1929.

Cohen Hermann, *Judische Schriften*, B.Strauss, ed, 3 vols, Berlin, 1924. Introduction by Franz Rosenzweig.

Del Medigo, Elijah, *Sefer Behinat ha-Dat*. Vienna, 1833. Contains commentary and notes by I.S. Reggio.

Ebreo, Leone, *Dialoghi d'amore*, Carl Gebhardt, ed. Heidelberg, 1929.

Formstecher, Solomon, *Die Religion des Geistes*. Frankfurt, 1841.

Heller-Vilensky, S., *Yitzhaq 'Arama ve-Mishnato*. Jerusalem and Tel Aviv, 1956.

Hirsch, Samuel, Das. *System der religiosen Anschauung der Juden und sein Verhaltnis zum Heidentum, Christentum und zur absoluten Philosophie*. Vol. I, *Die Religions philosophie der Juden*. Leipzig, 1842.

Ibn-Da'ud, Abraham, *Sefer ha-Emunah ha-Ramah*, edited with a German translation by Samson Weill. Frankfurt, 1852.

Ibn-Ezra, Abraham, *Yesod Morah v'Sod Torah*, Samuel Waxman, ed. Jerusalem, 1931.

Kaspi, Joseph, *Amuday Kesef u-Maskiyot Kesef*, S.Werbluner, ed. Frankfurt, 1848. Contains two commentaries on Maimonides Guide.

krochmal, Nachman, *Writings*, S. Rawidowicz, ed. Waltham, Mass., 1961.

Narboni, Moses, *Commentary to the Guide of the perplexed*, Goldenthal, ed. Vienna, 1852.

Pines, Shlomo, *Nauvelles Etudes sur Abu'l Barakat al-Baghdadi*. Paris, 1955.

Saadia ben Joseph, *Polemic Against Hiwi al-Balkhi*, Israel Davidson, ed. New York, 1915.

Steinheim, Solomon, *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge*, 4 vols. Frankfurt, 1835- 1865.

Strauss, Leo, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*. Berlin, 1930.

Vajda, G., *Isaac Albalag, Averroiste juif*. Paris, 1960.

# فهرست ها

## کتابها


أُپه نیشد ۲۳، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۶۱، ۶۷، ۶۸، ۸۰، ۸۶، ۹۹، ۱۱۸
آثار ارسطو ۲۱۳
احکام دل ۲۲۹
ارتهه شاستره ۱۲۷
ارزیابی دین ۲۵۸
الامانات والاعتقادات ۲۱۲، ۲۱۳
امثال سلیمان ۲۱۳
ایّوب ۲۰۳
برهما سوتره ۳۵، ۸۵
برهمنسپت سوتره ۳۸
بهگودگیتا ۶۷، ۱۰۰
تاریخ فلسفه هندی ۱۳۴
تاریخ منطق ۷۴
تتوه کاومودی ۶۸
تری پیتیکه ۴۲
تعلیم بزرگ ۱۴۸
تلمود ۲۱۸، ۲۵۷
تنقیح الابحاث بالمبحث عن الملل الثلاث ۲۳۱
تورات شفاهی ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۸
جامعهٔ حضرت سلیمان ۲۰۳، ۲۳۱
دائرة المعارف فلسفی ۷۴، ۹۰، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۹۶، ۲۳۸، ۲۷۹
در میرایی نفس ۲۶۱
دلالة الحائرین ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۲، ۲۶۴
دواده شمیکایه ۱۶۷

دین استدلال از منابع یهودیت ۲۷۶
دین روح ۲۷۱
راهنمای سرگشتگان زمان ما ۲۷۳
رسالهٔ اورشلیم ۲۶۹
رساله در باب الهیات وسیاست ۲۶۳
رساله ای که فلسفه و شریعت دینی را سازگار می کند ۲۴۵
رساله ها، جزوه ها ۲۳۰
ژورنال فلسفه هندی ۱۳۳
سانکهیه کاریکه ۳۰، ۶۸
ستارهٔ رهایی ۲۷۷
شاته شاستره ۱۶۷
عالم صغیر ۲۲۵
علم بزرگ ۱۷۹
فلسفه اصلی مکتب بودا ۱۳۴
فلسفهٔ دین یهود ۲۷۲
فلسفه های هند ۶۷
کتاب اصول ۲۵۵
کتاب آفرینش ۲۰۸
کتاب المعتبر ۲۳۱
کتاب پنج جوهر ۲۲۱
کتاب تغییرات ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۹۴
کتاب دلیل وبرهان در حمایت از دین منفور ۲۲۶
کتاب دین برین ۲۳۲، ۲۳۳
کتاب عناصر ۲۲۱
کتاب مقدس ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۳۰، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۷۷، ۲۷۸
کوسومانجالی ۱۰۳
گفتگوهای محبت آمیز ۲۵۸
مادیمیکه شاستره ۱۶۷
مقاصد الفلاسفه ۲۴۳
میدراشیم ۲۰۸
میشناه ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۸
میمانسا سوتره ۳۴، ۸۲
ناتیه شاستره ۱۲۹
نظریهٔ قدیم مکتب بودا در باب معرفت ۱۳۴
نمونه ای از زندگی انسانی ۲۶۲
نوشتارهای یهودی ۲۷۶
نیایه سوتره ۲۸
وایشیشیکه سوتره ۷۳
وحی بر اساس آموزهٔ کنیسه ۲۷۴
ودا ۲۴، ۳۴، ۳۵، ۶۰
ویجنانه بهیکشو ۶۸

ویسود هی مگّه ۹۷
یک دسته گل ۷۹، ۱۰۳
ینبوع الحیاة ۲۲۳، ۲۲۴
یوگا سوتره ۳۳، ۶۸
یوگه بهاشیه ۱۰۶

## اعلام و اصطلاحات


ابراهیم ۲۰۸
ابراهیم ابن داود ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳
ابن جبرول ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵
ابن جرسون ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰
ابن رشد ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹
ابن سینا ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۴۳، ۲۵۴
ابن عذراء ۲۳۰
ابن کمونه ۲۳۱
ابن میمون ۲۲۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۷۰
آبهینه و گوپنه ۱۳۰
ابوالبرکات بغدادی ۲۳۰، ۲۳۱
ابویوسف یعقوب کندی ۲۲۱
اپرامه ۲۸
آپو کریفا ۲۴۶
اپیکور ۲۱۹
آتما ویدیا ۲۲
آتمن ۲۶، ۳۶، ۳۷، ۸۶
اتمیزم ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۱۲۲، ۲۱۹
اتمیست ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۲۳، ۲۱۹، ۲۲۰

اچ-زیمر ۶۷
ادموند هوسرل ۲۶۲
ادوایته ۳۷، ۸۵، ۹۸، ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳
اربیندو قوز ۱۳۳
ارتاپتی ۱۱۹
ارتهه ۱۲۶، ۱۲۷
ارسطو ۲۱۵، ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۵۲
اُرفئوسی ۲۱
ارنست هیکل ۱۹۰
آریه دوه ۱۶۷
اسپینوزا ۲۵۲، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰
آستیکه ۲۲، ۲۴
اسحاق آبراوانل ۲۵۸
اسحاق آراما ۲۵۸
اسحاق بلاغ ۲۴۲، ۲۴۳
اسحاق بن سلیمان ۲۲۱، ۲۲۳
آسمان ۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۶
اسن ها ۲۰۵
آسنگه ۹۶
اصلاح عناوین ۴۹، ۱۵۰
افلاطون ۲۳۹، ۲۵۰
آگاهی تنها ۱۶۸
ال. آی. چستو ۲۶۲
آلبو ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۷۰
الیجاه دل مدیگو ۲۵۸، ۲۵۹
ان. وی بانرجی ۱۳۳
انتّا ۹۳، ۹۴
آنکانته واده ۹۰
انیچه ۹۴
اهیمسا ۴۱
او-یانگ چینگ وو ۱۹۰
اودینه ۷۹، ۱۰۳
اویدیا ۲۶، ۳۷
ای ۱۴۷، ۱۵۵
ایشوره ۳۳، ۸۷، ۹۸، ۱۰۱
ایشوره کریشنه ۳۰، ۶۸
باداراینه ۳۵، ۸۵
باهیا ۲۲۹
بدرسی ۲۴۳، ۲۴۴
براهما ویدیا ۲۲
برحیّا ۲۲۹، ۲۳۰
برگسون ۱۹۰

برهمن ۲۶، ۳۶، ۳۷، ۸۵، ۸۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۲۶، ۱۳۱
برهمو سماج ۱۳۲
بهاسکره ۸۵
بهارته ۱۲۹
بهتّه نایه ۱۳۰
بهدابهده ۸۵، ۸۸
بهکتی ۸۸، ۹۷، ۱۰۰
بوبر ۲۷۸
بودا ۲۵، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۵۴، ۶۱، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۱۲۸، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۸۵، ۱۹۰
بوداگهوشه ۹۷
بودایی
بودایی ۲۶، ۳۹، ۴۳، ۴۵، ۵۱، ۶۲، ۶۷، ۶۸، ۷۳، ۸۰، ۸۲، ۸۴، ۸۸، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۱۹
بودهی ۷۰
بودهی درمه ۱۷۱
بودهی ستوه ۱۲۹
بودیسم ۶۱، ۸۳، ۸۴، ۹۳، ۹۴، ۹۹، ۱۳۴، ۱۹۶
پا ـ کو ۱۶۲
پاتا نجلی ۳۳، ۶۸
پر کاشاننده ۸۷
پرابهاکره ۸۳
پرامه ۲۸
پرکریتی ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۶۸، ۱۲۰، ۱۲۳
پرمانه ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹
پروکلس ۲۲۲
پل ادواردز ۷۴، ۹۰، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۹۶، ۲۳۸، ۲۷۹
پن ـ وه ۱۶۵
پودگله ۹۴
پوراندره ۸۲
پوروشه ۲۶، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۶۸
پولس ۲۷۳
پیکودلاّ میراندولا ۲۵۸
تای جی ۱۶۲
تت توام اسی ۱۱۸
تتهاگته ۹۸، ۹۹
تتهه تا ۱۶۶
تره واده ۶۲، ۹۴، ۹۷، ۹۹

تلمودی ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۹
تناسخ ۲۵، ۳۹، ۴۴، ۸۴، ۱۳۴
تنگلایی ۸۹
تولرانس ۲۴
توماس آکوئیناس ۲۴۲، ۲۵۰
توهمانی ۳۶
تی ۱۴۵، ۱۵۲
تی. ار. وی مورتی ۱۳۴
تیان ۱۴۵
تیرتهنکاره ۴۰
ثنوی‌ها ۲۱۶، ۲۱۷
ثنویت ۶۴، ۶۶، ۲۰۹
جانگ ـ لان ۱۶۷
جاینی ۶۸
جو ۴۶
جوانگ زه ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۱۵۳، ۱۵۴
جودون ـ ای ۱۸۰
جوسی ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۴
جونگ ـ یونگ ۱۵۱
جی تسانگ ۱۶۷
جی ـ آی ۱۶۹
جیمز ۱۹۰
جیمینی ۳۴، ۸۲
جین ۲۵، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۹۰، ۹۲، ۱۰۸، ۱۲۸
جینیزم ۶۱، ۶۲، ۸۳، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۹، ۱۱۲، ۱۳۴
جیه تیرتهه ۸۹
جیوه ۲۶
چارواکه ۲۴، ۲۵، ۳۸، ۶۱، ۸۰، ۸۲
چانگ تونگ ـ سون ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۵
چنگ اول ۱۶۲، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۹۲
چنگ چانگ زای ۱۸۰، ۱۸۱
چنگ ـ چو ۱۷۹، ۱۹۲
چنگ هائو ۱۸۰، ۱۸۱
چو ۱۴۵
چو دون ـ ای ۱۷۵
چونگ ۱۴۹
حکمت ۲۲
حیویی بلخی ۲۰۹، ۲۱۶
خاندان چین ۱۶۰، ۱۶۱
خاندان هان ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴

دائو ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۸۲، ۱۹۲
دائویی ۴۶، ۴۷، ۵۱، ۵۲، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۶، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۳
داروین ۱۹۰
داکوستا ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲
دای چن ۱۸۷، ۱۸۸
دای سیو ۱۹۱
درشنه ۲۲، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۸۵
درمه ۳۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲
دکارت ۱۹۰، ۲۶۳
دوایته ۳۸، ۶۵، ۸۵، ۹۸، ۹۹
دونس اسکاتس ۲۴۴، ۲۵۱، ۲۵۲
دونگ جونگ ـ شو ۱۶۲، ۱۶۳
دیان ـ دای ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۴
دیویی ۱۹۰
ذن ۵۴، ۱۷۱
ذیمقراطیس ۲۱۹
راجه رام موهان روی ۱۳۲
رادا کریشنان ۲۱، ۲۳
راما کریشنا ۱۳۲
رامانوجه ۳۶، ۳۷، ۶۴، ۸۸، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۲۵
راه ۴۹، ۵۲، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۸۲، ۱۸۴
راه آسمان ۴۹، ۱۵۱
رشه ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱
رهایی ۲۶، ۳۷، ۵۹، ۶۹، ۷۹، ۸۴
زنگ زه ۱۴۸
زه ـ سو ۱۵۱
زو ـ ین ۱۵۷
ژن ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۹
سالومون میمون ۲۶۲
ساموئیل بن تیبون ۲۴۲
سانکهیه ۲۴، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۹۹، ۱۰۳، ۱۲۰، ۱۲۳
ساوترانتیکه ۹۶، ۱۲۲
ست کاریه واده ۷۲، ۱۲۰، ۱۲۵
سر سروپالی راداها کریشنان ۱۳۲
سعدیا ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴،

۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹،
۲۲۶، ۲۲۹، ۲۵۵، ۲۵۷
سلسلهٔ تانگ ۱۷۳
سلسلهٔ سونگ ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۰،
۱۸۸
سنّت نو ۱۹۳
سنکوکه ۱۳۰
سوتره ۲۲، ۶۲، ۶۳، ۷۴، ۸۵
سور شوره ۸۷
سورندراناس داسگوپتا ۱۳۳
سولومون اشتاین هایم ۲۷۰، ۲۷۱،
۲۷۴
سومی ویو کننده ۱۳۲
سیا دواده ۹۰، ۹۱، ۹۲
سیدانته ۸۹
سینگ ـ لی سیوه ۱۷۵
سیوان ـ زانگ ۱۶۷
سیوان ـ سیوه ۱۶۵
سیون زه ۴۷، ۴۸، ۱۴۷، ۱۴۸،
۱۵۰
سیونگ ش ـ لی ۱۹۱، ۱۹۳،
۱۹۴، ۱۹۵
شائو یانگ ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۳
شانگ ۱۴۴، ۱۴۵
شری هارشه ۸۷
شک گرایی ۹۰
شنکره ۳۷
شنکره ۲۴، ۳۶، ۳۷، ۶۴، ۸۶،
۸۷، ۸۸، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱۲،
۱۱۸، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸
شو ۱۴۹
شوپنهاور ۱۹۰
شیوه سیدانته ۶۵، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰،
۱۰۲
صد مکتب ۱۴۳، ۱۴۴
عانان ابن داود ۲۱۸
عیسی ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۳
غایت عظما ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۱،
۱۸۳، ۱۸۷
غزالی ۲۴۳
فا ـ چیا ۱۵۹
فا ـ زانگ ۱۷۰
فارابی ۲۳۹
فاز یانگ ۱۶۷
فرانس روزن تسوایک ۲۲۹، ۲۷۶،
۲۷۷، ۲۷۸
فریدریش جاکوبی ۲۷۴
فریسی ها ۲۰۵، ۲۶۱

فلوطین ۲۲۲
فورمشتچر ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲
فونگ ـ یو ـ لان ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳
فیثاغوریان ۲۱۹
فیخته ۲۷۳
فَیضانی ۲۳۷
فیلون ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷
قانون «قانون گرا» ۴۷، ۵۳، ۱۴۴، ۱۵۹
قباله ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۱
قبالیست ۲۴۵، ۲۴۶
قرایی‌ها ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۶
ك. س. بهتّه چاریه ۱۳۳
کا. ان. جیه تیلیکه ۱۳۴
کالیگولا ۲۰۴
کامه ۱۲۶، ۱۲۷
کانت ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۷۵، ۲۷۷
کاندره گوپته ۱۲۷
کانگ یو ـ وی ۱۸۸، ۱۸۹
کاوتیلیه ۱۲۷
کثرت گرایی ۶۶، ۷۸، ۹۰
کرسکا ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۳
کرمه ۲۵، ۴۱، ۴۴، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۲۹، ۱۳۴
کروچمال ۲۷۳
کسپی ۲۴۴
کلاسناپ ۲۳
کناده ۲۸، ۷۳
کنفسیوسی ۴۷، ۵۴، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۹۱
کنفوسیوس ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۳، ۵۵، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۰
کو ـ سیانگ ۱۶۵، ۱۶۶
کوماریله ۸۳
کوهن ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶
گالیله ۲۵۳
گزنوکراتس ۲۱۹
گنگیشه ۲۸، ۷۴
گوتاما بودا ۴۲
گوتمه ۲۱
گونا ۶۹
گونگ ـ سون لونگ ۱۵۶

لائو ۵۰
لائوزه ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴
لئون عبری ۲۵۸
لایب نیتس ۲۱۶
لوسیانگ ـ شان ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶
لوگوس ۲۰۶
لی ۴۸، ۱۴۷، ۱۶۵، ۱۷۶
مادیمیکه ۸۷، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۲۱
ماربورگ ۲۷۵
مارکس ۱۹۰
مایا ۲۶، ۳۶، ۳۷، ۸۶، ۸۷
مایتریه ناتهه ۹۶
محمد اقبال ۱۳۲
مدهوه ۳۶، ۳۷، ۶۵، ۸۹، ۱۰۰، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۳
مدیتیشن ۳۳، ۵۴
مطلق ۳۸، ۱۹۳
معتزلی ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰
مکتب تأمل ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳
مکتب چان ۵۴، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴
مکتب سرشت و اصل ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۴
مکتب سونگ ۵۵
مکتب لاوجود ۱۶۸، ۱۶۹
مکتب مووی ۱۴۴، ۱۵۴، ۱۵۶
مکتب مینگ ۵۵
مکتب نئوکانتی ۲۷۵، ۲۷۶
مکتب وجود ۱۶۹
مکشه ۵۹، ۸۹، ۱۲۶، ۱۲۷
متدلسون ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰
مندنه میشره ۸۷، ۸۸
منسیوس ۴۷، ۴۸، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۹
منطقیان ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۹۳
مهاویره ۴۰، ۴۱
مهایانه ۴۲، ۶۲، ۹۷، ۹۸، ۱۲۹
مهیزم ۵۳، ۵۴
موزه ۴۷، ۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵
موسی ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷
موسی بن عذرا ۲۲۵
مونادگرایی ۶۶، ۹۹، ۱۱۱
میانه ۱۶۷، ۲۱۳، ۲۱۴
میخائیل سروتوس ۲۶۱
میکنده ۸۹

میمانسا ۲۴، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۸
ناثنویت ۶۴
ناثنویت مشروط ۶۴، ۸۸، ۱۱۰، ۱۱۵
ناربونی ۲۴۶، ۲۴۷
ناستیکه ۲۲، ۲۵، ۳۸، ۸۰
ناگارجونه ۹۵، ۹۶، ۱۶۷، ۱۶۸
ناگارجونه
نصیرالدین طوسی ۲۳۱
نـودائـویـی ۱۴۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۶
نوکنفوسیوسی ۵۴، ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۶۵، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴
نویه نیایه ۷۴، ۸۳
نیـایه ۲۲، ۲۴، ۲۸، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۳، ۷۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۲۱۹
نیچه ۱۹۰
نیروانه ۲۵، ۲۶، ۴۵، ۴۶، ۸۴، ۹۳، ۹۶، ۹۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۴
هابیلاً ۲۵۷
هان فی زه ۴۷، ۵۳، ۱۵۹
هان یو ۱۷۳
هانری برگسون ۲۶۲
هگل ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۵
هلوی ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۴۴، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۷۸
هوا ـ ین ۱۶۹
هوش ۱۹۰
هوی شی ۱۵۶
هویی ـ ننگ ۱۷۲
هویی ـ یوان ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۴
هیرش ۲۷۲، ۲۷۳
هیلّل ۲۴۲
هینه یانه ۴۲، ۴۵
واچسپتی میشره ۸۷
واردمانه ۶۱
وانگ پی ۱۶۵، ۱۶۶
وانگ چونک ۱۶۴

وانگ فو ـ جی ۱۸۶، ۱۸۷
وانگ یانگ ـ مینگ ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۴
وایشیشیکه ۲۴، ۲۸، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۲۱۹
وایو ۳۸
ودانته ۲۴، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۸۵، ۸۹، ۱۳۲، ۱۳۳
ودانتهٔ ناثنوی ۳۷، ۳۸، ۶۴، ۶۵
ودایی ۶۰، ۶۱، ۶۴، ۸۲، ۸۳، ۸۶
ودگلایی ۸۹
وسو بندهو ۹۶
ونکه تناتهه ۸۸
ووسینگ ۱۵۷
وی ـ جین ۱۶۴
ویجنانه وادین ۹۶، ۹۷، ۱۱۷
ویجنیانه ۴۴
ویشنو ۳۸
ویشنوگرایی ۶۷
ویشیشتادوایته ۶۴، ۸۵، ۹۸، ۹۹، ۱۱۱
ویورته واده ۱۲۵
یانگ ۵۱، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۳
یانگ جو ۴۷
یهاتّه لولیته ۱۳۰
یوسف ابن صدیق ۲۲۵
یوسف بن واقار ۲۴۵، ۲۴۶
یوگا ۲۴، ۳۰، ۳۳، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۲، ۸۴، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۳۴
یوگاچاره ۹۶
یین ۵۱، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۳
یین ـ یانگ ۱۴۴، ۱۵۷

# واژه‌نامهٔ فارسی - انگلیسی

| | |
|---|---|
| اُپه مانه | upamana |
| اُپه نیشد | upanisad |
| آتمن | atman |
| احکام دل | Commandments of the Heart |
| احکام، فرمان ها، اوامر | commandments |
| ادوایته | Advaita |
| اراده الهی، فرمان آسمان | Mandate of Heaven |
| اراده گرایی | voluntarism |
| از پیش بنیاد | pre - established |
| استنتاج | inference |
| اشتراکی | communal |
| اصالت تسمیه | nominalism |
| اصلاح عناوین | rectification of names |
| اضافات | relations |
| اضمحلال، آشفتگی | chaos |
| آگاهی تنها | Consciousness only |

| | |
|---|---|
| آگاهی ذخیره | store consciousness |
| الحادی | atheistic |
| امور عجیب و غریب | prodigies |
| آموزه میانه | Middle Doctrine |
| انتزاعی | abstract |
| ایجاد | Produce |
| این چنینی | Thusness |
| بحران فکری | speculative ferment |
| بنیادنگری | radicalization |
| بهجت، شادمانی | delight |
| بهدابهده | Bhedābheda |
| بَهَکتی | Bhakti |
| بود | noumenon |
| بی ثباتی | impermanence |
| بی خویشی، ناخود | nonself |
| پرکریتی | Prakrti |
| پرمانه | pramāna |
| پس هگلی | post - Hegelian |
| پوروشه | Purusa |
| پویش اولیه | rudimentary dynamic |
| پیوستگی | conjunction |
| تأمّل | meditation |
| تأمّل گرایی یگانه گرا | monoistic contemplative |
| تبدیل، تحول | transformation |

| | |
|---|---|
| تجس | tejas |
| تحقق ذات | self - realization |
| تحقیق | investigation |
| تره واده | Theravāda |
| تسلط بر خویش | self control |
| تعادل | moderation |
| تعبّد گرایی | devotionalism |
| تکثیر | multiplication |
| تلاشی کیهانی، فروپاشی کیهانی | cosmic dissolution |
| تلفیقی | syncretic |
| تمایلات کلامی | theological interests |
| تَمَس | tamas |
| تهی | empty |
| تهی بزرگ | Great Vacuity |
| توافق و تخالف | agreement and difference |
| تورات شفاهی | Oral Law |
| جهان معقول | kosmos noetos |
| جهش کوانتومی | quantum jump |
| جوهر شبح گون | shadow substance |
| جوهر مرئی | macroscopic substance |
| چارواکه | Cārvāka |
| حافظه | memory |
| حالت تناقض | antinomistic Position |
| حالت وحدت عرفانی | mystical non-dual state |

| | |
|---|---|
| حدود نهایی | extremes |
| حس مشترك | common sense |
| حقیقت، ذات، جوهر | substance |
| حلول | immanence |
| حیات گفت و شنودی | dialogical life |
| خداگرایانه | theistic |
| خصوصیات | characters |
| خصوصیّت | particularity |
| خصیصه دَرمَه | Dharma Character |
| خلقت گرایی ذهنی | subjective creationtism |
| خود ـ آشکار | self - luminous |
| خود ـ اینسان | self - so |
| خود ـ دگردیسی | self - transformation |
| خویشتن داری | restraint |
| خویشتن نمایی | expression |
| دائو | Tao |
| دارای حشو، حشوآمیز | pleonastic |
| دَرْشَنَه | darsana |
| درون نگرانه | introspectively |
| درون نگری | introspection |
| دل مشغولی های شعایری | ritualistic preoccupation |
| دوایته | Dvaita |
| دین جامع | religio catholico |
| ذات جوهر قابل | essence of the patient |

| | |
|---|---|
| ذرّه‌ای | atomic |
| ذهنی و عینی، معنوی و مادی | mental and physical |
| رامانوجه | Rāmānuja |
| رَجَس | rajas |
| روح | soul |
| روشن، آشکار | illuminated |
| ژن | jen |
| سانکهیه | Samkhya |
| سخت‌کیشی ظالمانه | oppressive orthodoxy |
| سرشت و اصل | Nature and Principle |
| سرشت، ذات، ماهیت، طبیعت | nature |
| سعادت | welfare |
| سلسله‌های طولی | vertical series |
| سنت‌گرایی متن‌گرایانه | scriptural orthodoxy |
| سنتی، سنت‌گرا، درست‌کیش، سخت‌کیش | orthodox |
| سوتره | sūtra |
| شئون | states |
| شروتی | sruti |
| شریعت وحیانی | revealed law |
| شفقت | compassion |
| شَنکَره | Sankar |
| شهودی | intuitive |
| صور فرد | individual forms |
| ضد ماوراءالطبیعه گرایی | antisupranaturalism |

| | |
|---|---|
| ضربان دار، تپنده | pulsating |
| طبیعت بالذات | self - nature |
| طبیعت گرایی خردگرایانه | rationalistic naturalism |
| طبیعی بودن | naturalness |
| طعم، ذوق | savor |
| عدم تأثیر علّی از فاصله [دور] | no causal action - at - a - distance |
| عمل گرایانه | behavioristic |
| غایت اعظم | Great Ultimate |
| غیر بی نهایت خُرد | noninfinitesimal |
| غیرسنتی، غیرسنت گرا | un orthodox |
| فاعل شناسایی، تابع | subject |
| فاعل یگانه | sole Doer |
| فاقد کیفیت | featurless |
| فرضیه آفرینش | cosmogony |
| فعال سازی متقابل | mutual activation |
| فعلیت | actuality |
| فیزیک واژه گرا | terminist physics |
| فَیضان | overflow |
| قانون لَختی علّی | law of causal inertia |
| قانون گراها | Legalists |
| قبالا | Cabala |
| قبض و بسط | closing and opening |
| قوانین موضوعه | positive laws |
| قیاسی | syllogistic |

| | |
|---|---|
| کارکرد جهانی | universal operation |
| کاملاً هماهنگ | well - coordinated |
| کثرت گرایی | pluralism |
| کثرت گرایی لا ادری گرایانه | agnostic pluralism |
| کثرت گرایی معرفت شناسانه | epistemological pluralism |
| کل اعظم | Great Whole |
| کلمات قصار | aphoristic manuals |
| کیفیت | property |
| گردونه تولد مجدد، گردونه بازپیدایی | round of rebirth |
| گواهی، شهادت | testimony |
| گوناها | gunas |
| لاوجود اولیه | original nonbeing |
| لحظه | moment |
| مبادی | beginings |
| مثالی، آرمانی | ideal |
| محبت ذو مراتب | love with distinctions |
| محبت عام | universal love |
| مَدهوَه | Madhva |
| مراتب کیهان شناختی | cosmological scale |
| مرتاضانه | ascetic |
| مسیح شناسانه | Christological |
| مشارکت | participate |
| مشاهده سلبی | negative observation |
| مکاشفه پیامبرانه | prophetic vision |

| | |
|---|---|
| مکتب خردگرایانه اصل | rationalistic school of Principle |
| مکتب قانون گرایی | Legalist school |
| مکتب مووی | Moist school |
| مکتب نوداتویی | Neo - Taoism |
| مکتب یین یانگ | Yin Yang School |
| مُکشه | moksa |
| ملازمه | inherence |
| منطقی ها | Logicians |
| منفعت گرایانه | utilitarian |
| موازنه نگران کننده | uneasy equilibrium |
| موجود بنفسه | self - existent |
| موناد گرایی، اعتقاد به جوهر بسیط تجزیه ناپذیر | monadism |
| مووی | Moist |
| میانه اصلی | true Middle |
| میانه روی | centrality |
| میمانسا | Mimãmsa |
| ناثنویت | nondualism |
| ناثنویت مشروط | Qualified Nondualism |
| ناستیکه | nãstika |
| ناگارجونه | Nãgãrjuna |
| نامعیّن، نامتعیّن | undetermined |
| ناهمدلانه | unsympathetic |
| ناهمسانی | nonidentity |
| نفس، خود | self |

| | |
|---|---|
| نقلی | narrative |
| نمود جهان | world appearance |
| نوع دوستی | altruism |
| نیایه | Nyāya |
| هماهنگی بزرگ | Great Harmony |
| همسانی متقابل | mutual identification |
| همه جا منتشر | all - pervasive |
| همه ساخت گرایی | panstructuralism |
| همه نگری | universalism |
| هوهویت در غیریت | identity - in - difference |
| واقعیت غایی، واقعیت نهایی | ultimate reality |
| واقعیت کامل | Perfect Reality |
| واقعیت موقتی | temporary truth |
| واقعیت، حقیقت | reality |
| وایشیشیکه | Vaisesika |
| ودانته | Vedānta |
| وضع موجود | status quo |
| وضعی، قراردادی | conventional |
| وظیفه شناسی، بیداری وجدان | conscientiousness |
| ویشیشتا دوایته | Visistādvaita |
| یادیارانه | mnemonic |
| یکسانی، یکتایی | oneness |
| یوگا | Yoga |